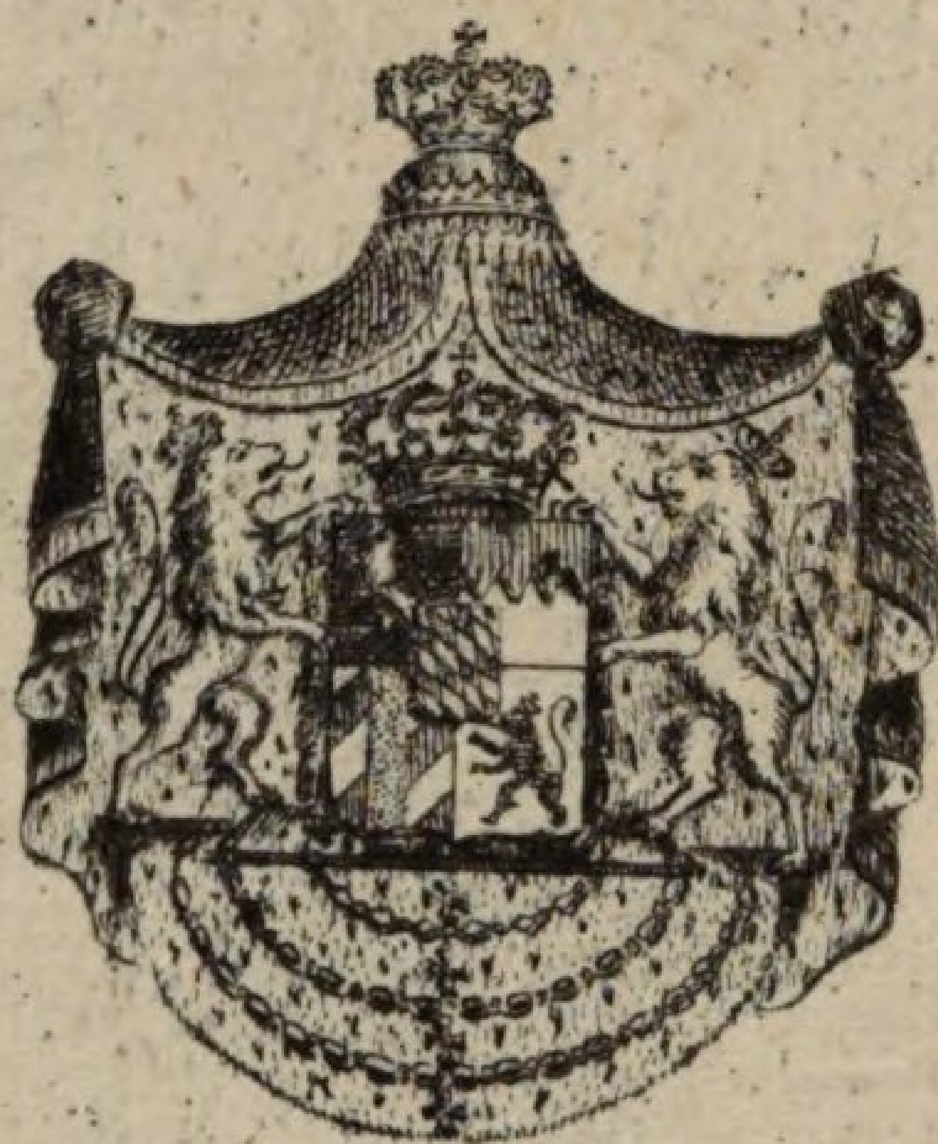
Ph. U. 443 d/1



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

43

F. W. J. Schelling's

philosophische

Schriften.

Erster Band.

Landshut,

bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.

1809.

113. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt
des ersten Bandes.

I. Vom Ich als Prinzip der Philoſophie, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen. S. 1 - 114.

II. Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. S. 115 - 200.

III. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre. S. 201 - 340.

IV. Ueber das Verhältniſs der bildenden Künſte zu der Natur. Eine akademiſche Rede. S. 341 - 396.

V. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. S. 397.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Vorrede.

Dieſe Sammlung wird einzelne philoſophiſche Abhandlungen des Verfaſſers, die an verſchiednen Orten ſchon gedruckt waren, nebſt andern noch ungedruckten, enthalten.

Die ſchon gedruckten in dieſem Bande ſind meiſt idealiſtiſchen Inhaltes. Die erſte vom Ich als Prinzip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, zeigt den Idealismus in ſeiner friſcheſten Erſcheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er ſpäterhin verlor. Wenigſtens iſt das Ich noch überall als abſolutes, oder als Identität

des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen.

Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (No. II.), die zuerst im Niethammer'schen philosophischen Journal vom Jahr 1796. erschienen, enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemisbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe S. 178. u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten.

Bestimmter zeigen sich diese in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (No. III.),

die zuerſt im philoſophiſchen Journal von Fichte und Niethammer erſchienen und unſtreitig viel zum allgemeinen Verſtändniſs dieſes Syſtems beigetragen haben, beſonders in der dritten derſelben.

Die folgende Abhandlung: Ueber das Verhältniſs der bildenden Künſte zur Natur (No. IV.), iſt eine akademiſche Rede, von der bei der erſten gelegenheitlichen Erſcheinung nur eine kleine Auflage gemacht worden, ſo daſs ſie in die Hände der meiſten entfernteren Leſer wohl erſt durch dieſen zweiten Abdruck gelangt. Uebrigens ſind am Ende derſelben einige neue Anmerkungen hinzugekommen.

Die fünfte Abhandlung dieſes Bandes: Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freyheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände, iſt neu, und erſcheint hier zum erſtenmale gedruckt.

Ueber dieſelbe findet der Verfaſſer nur weniges zu bemerken.

Da zum Weſen der geiſtigen Natur zunächſt Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet

werden, ſo wurde der Gegenſatz von Natur und Geiſt billig zuerſt von dieſer Seite betrachtet. Der feſte Glaube an eine bloſs menſchliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommnen Subjektivität alles Denkens und Erkennens, und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenloſigkeit der Natur, ſammt der überall herrſchenden mechaniſchen Vorſtellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamiſche wieder nur in ein höheres Mechaniſches überging und in ſeiner Identität mit dem Geiſtigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich dieſen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegenſatzes iſt nun ausgeriſſen und die Befeſtigung richtigerer Einſicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu beſſerer Erkenntniſs überlaſſen werden.

Es iſt Zeit, daſs der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freyheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunkt der Philoſophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfaſſer nach der erſten allgemeinen Darſtellung ſeines Syſtems (in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik), deren Fortſe-

tzung leider durch äuſsre Umſtände unterbrochen worden, ſich bloſs auf naturphiloſophiſche Unterſuchungen beſchränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philoſophie und Religion gemachten Anfang, der freylich durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erſte iſt, worin der Verfaſſer ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlegt: ſo muſs er, wenn jene erſte Darſtellung einige Wichtigkeit gehabt haben ſollte, ihr dieſe Abhandlung zunächſt an die Seite ſtellen, welche ſchon der Natur des Gegenſtandes nach über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe, als alle mehr partiellen Darſtellungen, enthalten muſs.

Obgleich der Verfaſſer über die Hauptpunkte, welche in derſelben zur Sprache kommen, über Freyheit des Willens, Gut und Bös, Perſönlichkeit u. ſ. w. ſich bisher nirgends erklärt hatte, (die einzige Schrift Philoſophie und Religion ausgenommen): ſo hat dieſs nicht verhindert, ihm beſtimmte, ſogar dem Inhalt dieſer — wie es ſcheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemeſsne Meynungen darüber, nach eignem Gutdünken, beyzulegen. Auch mögen

unberufene ſogenannte Anhänger, vermeyntlich nach den Grundsätzen des Verfaſſers, manches Verkehrte wie über andre ſo auch über dieſe Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn ſollte zwar, ſo ſcheint es, nur ein fertiges, beſchloſsnes Syſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen, (und auch dieſe oft nur in einer einzelnen, z. B. polemiſchen, Beziehung) gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfodert wurde. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems iſt, da ſie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von Niemand oder höchſtwenigen verſtanden worden. Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verläumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeyntlich genialiſchere Sprache, (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poë-

tiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte), die ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleiſsige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neuen Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt, oder wie Seiltänzer gebehrdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt; zugleich haben die andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten, wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daſs ſie bald kein Publikum mehr finden werden; beſonders, wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern geſagt wird, ſie ſey nach deſſen Grundsätzen verfaſst. Behandeln ſie lieber jeden ſolchen als Original, was doch im Grunde jeder ſeyn will, und was in gewiſſem Sinne auch recht viele ſind.

So möge denn dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches loſe und ſeichte Geſchwäz von der andern Seite niederzuſchlagen.

Schlieſslich wünſchen wir, es mögen die, welche den Verfaſſer von dieſer Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meynung eben ſo unumwunden darlegen, als es hier geſchehen iſt. Wenn vollkommne Herrſchaft über ſeinen Gegenſtand die freye kunſtreiche Ausbildung deſſelben möglich macht: ſo können doch die künſtlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philoſophie ſeyn. Noch mehr aber wünſchen wir, daſs der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniſs und Anſicht hemme, deren vollkommne Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, d. 31. März
1809.

F. W. J. Schelling.

Vom

I C H

als

Princip der Philosophie

oder

über das Unbedingte

im menschlichen Wissen.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen. Es giebt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine ausser dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der

die Schrift nicht ſelbſt geleſen hat, beweiſen können, daſs der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe. So könnten z. B. Leſer jener Art bemerken, daſs in der vorliegenden Schrift von Spinoza ſehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik ſolcher Leute iſt ja bekannt — den ſchnellen Schluſs machen, der Verfaſſer ſuche die längſt widerlegten Spinóziſtiſchen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für ſolche Leſer (wenn man anders dieſen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerſeits, daſs dieſe Schrift gerade dazu beſtimmt ſeye, das nicht ſchon längſt widerlegte Spinoziſtiſche Syſtem in ſeinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch ſeine eignen Principien zu ſtürzen, andrerſeits aber, daſs mir das Spinoziſtiſche Syſtem mit allen ſeinen Irrthümern doch durch ſeine kühne Konſequenz unendlich achtungswürdiger ſeye, als die beliebten Koalitionsſyſteme unſerer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Syſteme zuſammengeflikt, der Tod aller wahren Philoſophie werden. Zugleich räume ich ſolchen Leſern recht gerne ein, daſs

diejenigen Syſteme, die nur immer zwiſchen Erde und Himmel ſchweben, und nicht muthvoll genug ſind, auf den letzten Punkt alles Wiſſens hinzudringen, vor den gefährlichſten Irrthümern weit ſicherer ſind, als das Syſtem des groſſen Denkers, deſſen Spekulation den freieſten Flug nimmt, alles auf's Spiel ſetzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Gröſſe, oder gar keine Wahrheit will: dagegen bitte ich ſie hinwiederum, zu bedenken, daſs, wer nicht kühn genug iſt, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, ſie ſelbſt aber niemals erringen kann, und daſs die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen, den Muth hatte, weit über die Furchtſamen hinaufſetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu ſtoſſen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leſer der andern Art, die durch herausgeriſſene Stellen beweiſen, daſs der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe, erinnere ich, daſs ich auf die Ehre gewiſſer Schriftſteller, bei denen jedes Wort, in und auſſer ſeinem Zuſammen-

hange, gleichviel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewusst, dass ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdiess geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principen alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung wünschte ich dieser Schrift; erwarten kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, dass nach Kant keine neue Untersuchung der Principien möglich seye, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufge-

ſtellt ſeyen. Jeden andern Leſer — ſein Syſtem ſey, welches es wolle, muſs die Frage über die höchſten Principien alles Wiſſens intereſſiren, weil auch ſein Syſtem, ſelbſt wenn es das Syſtem des Skepticiſmus iſt, nur durch ſeine Principien wahr ſeyn kann. Mit Leuten, die alles Intereſſe an Wahrheit verlohren haben, läſst ſich deſswegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen ſolche Anhänger Kant's, die vorausſetzen, daſs er ſelbſt ſchon die Principien alles Wiſſens aufgeſtellt habe, bemerken zu dürfen, daſs ſie wohl den Buchſtaben, aber nicht den Geiſt ihres Lehrers gefaſst haben, wenn ſie nicht einſehen lernten, daſs der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn könne, daſs das Erſte, wovon ſie ausgeht, das Daſeyn urſprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher, Vorſtellungen ſelbſt nur durch höhere Principien erklärbar ſeyn muſs, daſs z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufſtellt, ſchlechterdings nicht auf das bloſſe Gefühl derſelben gegründet ſeyn könne (was

doch nothwendig der Fall ſeyn müſste, wenn ſie nicht durch höhere Grundsätze beſtimmbar wäre, die ſelbſt der Skepticiſmus, der durch keine blos gefühlte Nothwendigkeit umgeſtürtzt werden kann, vorausſetzen muſs): daſs ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anſchauung ſeyn ſollen, unmöglich vor aller Syntheſis vorhergehen, und alſo keine höhere Form der Syntheſis vorausſetzen können,*) daſs eben ſo wenig die untergeordnete, abgeleitete Syntheſis durch Verstandesbegriffe ohne eine urſprüngliche Form, und einen urſprünglichen Inhalt, der aller Syntheſis, wenn ſie Syntheſis ſeyn ſoll, zu Grunde liegen muſs, gedenkbar ſeye. Dieſs fällt deſto mehr auf, da die Kantiſchen Deduktionen ſelbſt es auf den erſten Anblick verrathen, daſs ſie höhere Principien vorausſetzen. So nennt Kant als die einzig mögliche Formen ſinnlicher Anſchauung

*) Ich finde, daſs Beck in der Vorrede zum zweiten Theil ſeines Kommentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äuſſert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieſes, in den Geiſt ſeines Schrifſtellers ſo ſichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt ſeyen.

Raum und Zeit, ohne ſie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logiſchen Funktionen des Urtheilens) erſchöpft zu haben. So ſind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, dieſe ſelbſt aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, ſo findet ſich, daſs die im Urtheilen enthaltne Syntheſis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete iſt, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende urſprünglichere Syntheſis (die Syntheſis der Vielheit in der Einheit des Bewuſstſeyns überhaupt), und dieſe ſelbſt wieder nur durch eine höhere abſolute Einheit begriffen wird, daſs alſo die Einheit des Bewuſstſeyns nicht durch die Formen der Urtheile, ſondern umgekehrt dieſe zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit beſtimmbar ſeyen. Eben ſo laſſen ſich die vielen ſcheinbaren Widerſprüche der Kantiſchen Schriften, die man den Gegnern der kritiſchen Philoſophie ſchon lange (beſonders inſofern ſie die Dinge an ſich betreffen) hätte einräumen ſollen, ſchlechterdings nur durch höhere Principien ſchlichten, die der

Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft überall nur vorausſetzte. Endlich geſetzt auch, daſs die theoretiſche Philoſophie Kants überall den bündigſten Zuſammenhang behauptete, ſo iſt doch ſeine theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſchlechterdings durch kein gemeinſchaftliches Princip verbunden, die praktiſche ſcheint bey ihm nicht Ein und daſſelbe Gebäude mit der theoretiſchen, ſondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philoſophie zu bilden, das noch dazu beſtändigen Angriffen vom Hauptgebäude aus blos geſtellt iſt, dagegen, woferne das erſte Princip der Philoſophie gerade wieder ihr letztes iſt, wenn das, womit alle, auch theoretiſche, Philoſophie anfängt, ſelbſt wieder letztes Reſultat der praktiſchen iſt, in dem ſich alles Wiſſen endet, die ganze Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Vollendung und Einheit möglich werden muſs.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniſs einer durch höhere Principien geleiteten Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daſs gerade bey einem ſolchen Schriftſteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und al-

ſein den Principien gemäſs, die er vorausgeſetzt haben muſs, erklären und ſelbſt gegen den urſprünglichen Sinn ſeiner Worte den noch urſprünglicheren der Gedanken, behaupten muſs. Der vorliegende Verſuch nun ſoll dieſe Principien aufſtellen. Ich wüſste mir für dieſen Verſuch kein gröſſeres Glück zu verſprechen, als Prüfung der in ihm aufgeſtellten Principien; ſelbſt die ſtrengſte Prüfung, wenn ſie nur dieſen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiſs mit der Wichtigkeit des Gegenſtandes, den ſie betreffen müſste, im Verhältniſs ſtünde. Der achtungswerthe Recenſent der obengenannten Abhandlung in den hieſigen gel. Anz. (1795. 12. Stück) hat über das dort aufgeſtellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Unterſuchung trift. Ich glaube aber ſeinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgeſtellte Princip ein objecktives Princip, ſo würde man unmöglich begreifen können, wie dieſes Princip von keinem höhern abhängig ſeyn ſollte; das Unterſcheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daſs es gar kein

objektives Princip ſeyn ſoll. Darüber bin ich mit dem Recenſenten einverſtanden, daſs ein objektives Princip nicht das höchſte ſeyn könne, weil ein ſolches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muſs; die einzige zwiſchen ihm und mir ſtreitige Frage iſt alſo nur die: ob es kein Princip geben könne, das ſchlechterdings nicht objektiv ſey, und doch die geſamte Philoſophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unſerm Wiſſen iſt, nur als ein ſtummes Gemählde auſſer uns (nach Spinoza's Vergleichung) betrachten müſsten, ſo würden wir niemals wiſſen, daſs wir wiſſen: wenn dieſes aber ſelbſt Bedingung alles Wiſſens, ja Bedingung ſeiner eigenen Erkenntniſs, alſo das einzige Unmittelbare in unſerm Wiſſen iſt, ſo wiſſen wir eben dadurch, daſs wir wiſſen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza ſagen konnte, es ſey das Licht, das ſich ſelbſt und die Finſterniſs erhelle.

Es ſteht der Philoſophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Reſultate zu beſtechen, oder überhaupt ſich gefallen zu laſſen, daſs man ihre Principien nur an dem materialen

Interesse des gemeinen Lebens messe. Indess, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein blosses Eigenthum der Schule bleiben sollen, oder in's Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, dass eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt, und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todte Vermögen begräbt; dass sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobi's sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, dass also ihr Wesen, Geist,

nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe vermittelte, mühsam in Begriffe zusammengefasste, sondern das unmittelbare nur sich selbst gegenwärtige im Menschen seyn müsse: dass ferner ihre Absicht nicht blos auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derselben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die erste erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniss der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menschheit selbst gleichgültig ist, welchem Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluss auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man diess von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen, und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Masse grösser wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewusstseyn dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: Gebt ihm theoretische Achtung für sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen grosse Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müssten sie schon vorher gut seyn: eben deswegen aber muss die Revolution im Menschen vom Bewusstseyn seines Wesens ausgehen, er muss theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntniss, dass das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe, denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, dass Einheit des Wollens und des Handelns ihm eben so natürlich und nothwendig

ſeyn müſſe, als Erhaltung ſeines Daſeyns: und — dahin ſoll ja der Menſch kommen, daſs Einheit des Wollens und des Handelns ihm ſo natürlich wird, als der Mechaniſmus ſeines Körpers, und die Einheit ſeines Bewuſstſeyns.

Einer Philoſophie nun, die als ihr erſtes Princip die Behauptung aufſtellt, daſs das Weſen des Menſchen nur in abſoluter Freiheit beſtehe, daſs der Menſch kein Ding, keine Sache, und ſeinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt ſey, ſollte man freilich in einem erſchlafften Zeitalter wenig Fortgang verſprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menſchen eigenthümlichen, Kraft zurückbebt, und bereits das erſte groſſe Produkt jener Philoſophie, das den Geiſt des Zeitalters vorjetzt noch ſchonen zu wollen ſchien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrſchaft objektiver Wahrheit, oder wenigſtens zu dem demüthigen Bekenntniſs, daſs die Gränzen derſelben nicht Wirkung abſoluter Freiheit, ſondern bloſſe Folgen der anerkannten Schwäche des menſchlichen Geiſtes, und der Eingeſchränktheit ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyen, herabzuſtim-

zuſtimmen verſucht hat. Aber es wäre eine der Philoſophie unwürdige Verzagtheit, wenn ſie nicht ſelbſt hofte, mit dem neuen groſſen Gang, den ſie zu nehmen beginnt, auch dem menſchlichen Geiſt eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erſchlafften Stärke, den zerknirſchten und zerſchlagenen Geiſtern Muth und Selbſtkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erſchüttern, und den Menſchen, der in nichts, als in ſeiner Inkonſequenz, konſequent iſt, zu lehren, daſs er ſich nur durch Einheit ſeiner Handlungsweiſe, und durch ſtrenge Verfolgung ſeiner Principien retten könne.

Es iſt ſchwer, der Begeiſterung zu widerſtehen, wenn man den groſſen Gedanken denkt, daſs, ſo wie alle Wiſſenſchaften, ſelbſt die empiriſchen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menſchheit ſelbſt, das Princip der Einheit, das der Geſchichte derſelben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konſtitutives Geſetz realiſiren werde: daſs ſo wie alle Strahlen des menſchlichen Wiſſens, und die

Erfahrungen vieler Jahrhunderte ſich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit ſammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die ſchon mehreren groſſen Geiſtern vorgeſchwebt hat, daſs nämlich aus allen verſchiedenen Wiſſenſchaften am Ende nur Eine werden müſſe — eben ſo auch die verſchiedenen Wege und Abwege, die das Menſchengeſchlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zuſammenlaufen werden, an dem ſich die Menſchheit wieder ſammeln, und als Eine vollendete Perſon demſelben Geſetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieſer Zeitpunkt noch ſo entfernt, mag es auch noch ſo lange möglich ſeyn, über die kühnen Hofnungen vom Fortgang der Menſchheit ein vornehmes Gelächter aufzuſchlagen, ſo iſt doch für diejenigen, denen dieſe Hofnungen keine Thorheit ſind, das groſſe Werk aufbehalten, durch gemeinſchaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wiſſenſchaften, jene groſſe Periode der Menſchheit wenigſtens vorzubereiten. Denn alle Ideen müſſen ſich zuvor im Gebiete des Wiſſens realiſirt haben, ehe ſie ſich in der Geſchichte realiſiren: und die

Menſchheit wird nie eines werden, ehe ihr Wiſſen zur Einheit gediehen iſt.

Die Natur hat für menſchliche Augen weislich durch die Einrichtung geſorgt, daſs ſie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daſs noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge ſchon im Sonnenglanze daſtehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft wirklich heraufzuführen, iſt nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahndet, vergönnt ſeyn, ſich zum voraus deſſelben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Verſuche und auch in der Vorrede geſagt habe, iſt, wie ich wohl weiſs, für Viele zu viel, für mich ſelbſt zu wenig; deſto gröſſer aber iſt der Gegenſtand, den beide betreffen. Ob es zu groſſe Kühnheit war, über einen ſolchen Gegenſtand mitzuſprechen, darüber kann nur der Verſuch ſelbſt Rechenſchaft geben — ſie mag nun ausfallen, wie ſie will, ſo wäre jede vorher gege-

bene Antwort verlorne Mühe gewesen. Dass ein Leser, der auf Verdrehungen und Missverständnisse ausgeht, Mängel genug finden kann, ist natürlich: dass ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Dass ich Wahrheit gewollt habe, weiss ich eben so gut, als ich mir bewusst bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, dass mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben.

Tübingen,
den 29. März, 1795.

Uebersicht.

1) Deduktion eines letzten Realgrunds unſers Wiſſens überhaupt, §. 1.

2) Beſtimmung deſſelben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann

a) weder in einem abſoluten Objekt,

b) noch in dem durch's Subjekt bedingten Objekt, oder dem durch's Objekt bedingten Subjekt,

c) überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, §. 2.

d) alſo nur im abſoluten ICH gefunden werden. Realität des abſoluten Ichs überhaupt, §. 3.

3) Deduktion aller möglichen Ansichten des Unbedingten a priori.

a) Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.

b) Princip des unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. 5.

c) —— —— vollendeten Kriticismus, §. 6.

4) Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des oberſten Grundſatzes, §. 7.

5) Deduktion der Form ſeines Geſetztſeyns — durch abſolute Freiheit — in intellektualer Anſchauung, §. 8.

6) Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.

a) Der Quantität nach — Einheit, und zwar abſolute, im Gegenſatz

aa) gegen Vielheit,

bb) gegen empiriſche Einheit, §. 9.

b) der Qualität nach

aa) abſolute Realität überhaupt im Gegenſatz,

α) gegen die behauptete Realität der Dinge an sich, oder

β) eines objektiven Innbegriffs aller Realität, §. 10.

bb) als abſolute Realität auch abſolute Unendlichkeit.

cc) — — — — abſolute Untheilbarkeit.

dd) — — — — abſolute Unveränderlichkeit. §. 11.

c) Der Relation nach

aa) abſolute Subſtantialität, im Gegenſatz gegen abgeleitete, empiriſche, §. 12.

bb) abſolute Kauſſalität, und zwar immanente, §. 13. im Gegenſatz

α) gegen Kauſſalität des moraliſchen und

β) des vernünftig-ſinnlichen Weſens, in ſo fern es nach Glückſeligkeit ſtrebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückſeligkeit, §. 14.

d) Der Modalität nach — reines abſolutes Seyn im Gegenſatz gegen empiriſches Seyn überhaupt und zwar:

aa) gegen empiriſche Ewigkeit,

bb) gegen blos logiſche

cc) oder dialektiſche Wirklichkeit,

dd) gegen alle empiriſche Beſtimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwenkeit, (Daſeyn überhaupt)

ee) gegen das behauptete abſolute Seyn der Dinge an ſich — (im Vorbeigehen Beſtimmung der Begriffe von Idealism und Realism.)

ff) Gegen das Daſeyn der empiriſchen Welt überhaupt, §. 15.

7) Deduktion der durch's Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit.

a) Form der thetischen Sätze überhaupt.

b) Bestimmung derselben durch die untergeordneten Formen.

aa) Der Quantität nach — Einheit.

bb) Der Qualität nach — Bejahung.

cc) Der Modalität nach — reines Seyn (wobey insbesondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:

α) auf das moralische angewandt, und

αα) der Begriff von praktischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ββ) aus diesen Begriffen der Begriff von transscendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β) auf das theoretische Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§. 1.

Wer etwas wiſſen will, will zugleich, daſs ſein Wiſſen Realität habe. Ein Wiſſen ohne Realität iſt kein Wiſſen. Was folgt daraus?

Entweder muſs unſer Wiſſen ſchlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beſtändiges wechſelſeitiges Verflieſſen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos ſeyn, in dem kein Element ſich ſcheidet, oder —

Es muſs einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Beſtand und alle Form unſers Wiſſens ausgeht, der die Elemente ſcheidet und jedem den Kreis ſeiner fortgehenden Wirkung im Univerſum des Wiſſens beſchreibt.

Es muſs etwas geben, in dem und durch welches alles, was da iſt, zum Daſeyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken ſelbſt zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieſes Etwas (wie wir es vorjetzt problematiſch bezeichnen können,) müſste das Vollendende im ganzen Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſeyn, es müſste überall, wo unſer letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κοσμος unſers

Wiſſens — zugleich als Urgrund aller Realität herrſchen.

Giebt es überhaupt ein Wiſſen, ſo muſs es ein Wiſſen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anders Wiſſen gelange, und durch welches allein alles andre Wiſſen Wiſſen iſt. Wir brauchen nicht ein beſondre Art von Wiſſen vorauszuſetzen, um zu dieſem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wiſſen, ſo müſſen wir auch Eines wenigſtens wiſſen, zu dem wir nicht wieder durch ein andres Wiſſen gelangen, und das ſelbſt den Realgrund alles unſers Wiſſens enthält.

Dieſes Letzte im menſchlichen Wiſſen kann alſo ſeinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem ſuchen müſſen, es iſt nicht nur ſelbst unabhängig von irgend etwas Höherem, ſondern, da unſer Wiſſen nur von der Folge zum Grund aufſteigt, und umgekehrt vom Grund zur Folge fortſchreitet, muſs auch das, was das Höchſte, und für uns Princip alles Erkennens iſt, nicht wieder durch ein anders Princip erkennbar ſeyn, d. h. das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Erkennens muſs zuſammenfallen, muſs Eines ſeyn, denn nur, weil es ſelbst, nicht weil irgend etwas anders iſt, kann es gedacht werden. Es muſs alſo gedacht werden, nur weil es iſt, und es muſs ſeyn, nicht weil irgend etwas anders, ſondern weil es ſelbſt gedacht wird: ſein Bejahen muſs in ſeinem Denken enthalten ſeyn, es muſs ſich durch ſein Denken ſelbſt hervorbringen. Müſste man, um zu ſeinem Denken zu gelangen, ein andres denken, ſo wäre dieſes höher als das Höchſte, das ſich widerſpricht: um zum Höchſten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieſes

Höchſte ſelbſt — das Abſolute kann nur durch's Abſolute gegeben werden.

Unſre Unterſuchung wird alſo nun ſchon beſtimmter. Wir ſetzten urſprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wiſſens: nun haben wir durch das Merkmal, daſs er letzter, abſoluter Grund ſeyn müſſe, ſchon zugleich ſein Seyn beſtimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich iſt ein Etwas, das nur durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Seyn denkbar iſt, das nur in ſo fern gedacht wird, als es iſt, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfällt. Unſre Frage läſst ſich nun ſchon ganz beſtimmt ausdrücken, und die Unterſuchung hat einen Leitfaden, der ſie niemals verlaſſen kann.

§. 2.

Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anders Wiſſen gelangen kann, heiſſe ich ein bedingtes Wiſſen. Die Kette unſers Wiſſens geht von einem Bedingten zum andern: entweder muſs nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muſs glauben können, daſs es ſo ins Unendliche fortgehe, oder es muſs irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deſswegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rückſicht auf das Princip ſeines Seyns geradezu entgegengeſetzt, d. h. nicht nur unbedingt, ſondern ſchlechthin unbedingbar ſeyn muſs.

Alle mögliche Theorien des Unbedingten müſſen ſich, wenn die Einzig- richtige einmal gefunden iſt, a priori beſtimmen laſſen; ſo lange dieſe ſelbſt noch nicht aufgeſtellt iſt, muſs man dem empiriſchen Fort-

gang der Philosophie folgen; ob in diesem alle mögliche Theorien liegen, muss sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muss sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens vorausfetzen.

Das Unbedingte im Objekt, im Ding suchen, kann nicht heissen es im Gattungsbegriff von Ding suchen. Denn dass ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muss es so viel heissen, als das Unbedingte in einem absoluten Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst Objekt des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, als solchem, zu gelangen, muss ich schon ein anders Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muss ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1.) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muss ich über den Begriff des Objekts hin-

ausgehen: ſeine Exiſtenz iſt kein Theil ſeiner Realität: ich kann ſeine Realität denken, ohne es zugleich als exiſtirend zu ſetzen. Man nehme z. B. an, daſs Gott, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, Realgrund unſers Wiſſens ſeye, ſo fällt er ja, inſofern er Objekt iſt, ſelbſt in die Sphäre unſers Wiſſens, kann alſo für uns nicht der letzte Punkt ſeyn, an dem dieſe ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wiſſen, was Gott für sich selbst iſt, ſondern was er für uns in Bezug auf unſer Wissen iſt; Gott kann alſo immerhin für ſich ſelbſt Realgrund seines Wiſſens ſeyn, aber für uns iſt er es nicht, weil er für uns selbst Objekt iſt, alſo in der Kette unſers Wiſſens ſelbſt irgend einen Grund vorausſetzt, der ihm ſeine Nothwendigkeit für daſſelbe beſtimmt.

Objekt überhaupt beſtimmt ſich als ſolches, ebendeſswegen, weil, und inſofern, als es Objekt iſt, ſeine Realität niemals ſelbſt: denn es iſt nur inſofern Objekt, als ihm ſeine Realität durch etwas anders beſtimmt iſt: ja inſofern es Objekt iſt, ſetzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt iſt, d. h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein ſchon geſetztes Objekt, beſtimmbar iſt. Objekt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subjekt, beſtimmbar iſt. Wenn alſo das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte ſeyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt vorausſetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre ſeines bloſſen Gedachtwerdens ſein Daseyn beſtimmt, ſo iſt der nächſte Gedanke, das Unbedingte in dem durch's

Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt voraussetzt, in dem durch's Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schliesst einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Ebendeswegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde sind wechselseitig durch einander bedingt, beyde einander gleich gesetzt. Auch muss, um das Verhältniss beyder zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beyde bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, dass das Subjekt das Objekt allein bedinge, denn Subjekt ist eben so gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, eben so unglücklich aus, als der andre mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsre Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählig und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, dass es überall nicht in

der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen seye.

§. 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort **Bedingen** nebst den abgeleiteten in der That ein vortrefliches Wort, von dem man sagen kann, dass es beynahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte.

Bedingen heisst die Handlung, wodurch etwas zum **Ding** wird, **bedingt**, das, was zum Ding **gemacht** ist, woraus zugleich erhellt, dass nichts **durch sich selbst** als **Ding** gesetzt seyn kann, d. h. dass ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. **Unbedingt** nämlich ist das, was gar nicht zum Ding **gemacht** ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das Bestimmtere, **etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.**

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was **gar** kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH giebt, nur im **absoluten Ich** liegen. Das **absolute Ich** wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, **was schlechterdings niemals Objekt**

werden kann. Weiter ſoll es vorjetzt noch nicht beſtimmt werden.

Daſs es ein abſolutes Ich gebe, das läſst ſich ſchlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt beweiſen, denn eben das ſoll ja bewieſen werden, daſs es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt ſeyn ſoll, muſs auſſer aller Sphäre objektiver Beweiſsbarkeit liegen. Objektiv beweiſen, daſs das Ich unbedingt ſeye, hieſse beweiſen, daſs es bedingt ſeye. Beym Unbedingten muſs das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Denkens zuſammenfallen. Es iſt, blos weil es iſt, es wird gedacht, blos weil es gedacht wird. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn, ja, wenn es abſolut ſeyn ſoll, muſs es ſelbſt allem Denken und Vorſtellen vorhergehen, alſo nicht erſt durch objektive Beweiſe, d. h. dadurch, daſs man über ſeinen Begriff hinausgeht, ſondern nur durch sich selbst realiſirt werden. (§. 1.) Sollte das Ich nicht durch sich selbst realiſirt ſeyn, ſo müſste der Satz, welcher ſein Seyn ausdrückte, dieſer ſeyn: wenn Ich bin, ſo bin Ich. Allein die Bedingung dieſes Satzes ſchlieſst ſelbſt ſchon das Bedingte in ſich: die Bedingung iſt ſelbſt nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als ſchon ſeyend zu denken. In jenem Satz alſo bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, ſondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt ſich ſelbſt als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.

Ich

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorſtellen vorhergeht. Es iſt, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es iſt; deſswegen, weil es nur inſofern iſt und nur inſofern gedacht wird, als es sich selbſt denkt. Es iſt alſo, weil es nur ſelbſt ſich denkt, und es denkt ſich nur ſelbſt, weil es iſt. Es bringt ſich durch ſein Denken ſelbſt — aus abſoluter Kauſſalität — hervor.

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich iſt, weil es iſt, er wird es nicht ſo ſchnell faſſen; deſswegen, weil das Ich nur inſofern durch sich selbſt, nur inſofern unbedingt iſt, als es zugleich unbedingbar iſt, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt iſt, erwartet ſeine Exiſtenz von etwas, das auſſer der Sphäre ſeines bloſſen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein iſt nichts, iſt ſelbſt nicht denkbar, ohne daſs zugleich ſein Seyn geſetzt werde, denn es iſt gar nicht denkbar, als inſofern es sich selbſt denkt, d. h. insofern es iſt. Wir können alſo auch nicht ſagen: Alles, was denkt, iſt, denn dadurch würde das Denkende als Objekt beſtimmt, ſondern nur Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daſs, ſobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logiſchen Objekt machen, und Unterſuchungen darüber anſtellen wollen, dieſe Unterſuchungen eine ganz eigne Unfaſslichkeit haben müſſen. Denn es iſt als Objekt ſchlechterdings nicht zu feſſeln, und käme uns nicht eine Anſchauung zu Hülfe, die uns, inſofern wir mit unſerm Erkennen an Objekte gebunden ſind, eben ſo fremd iſt, als das Ich, das niemals

zum Objekt werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können.)

Das Ich ist also nur **durch sich selbst** als unbedingt gegeben. *) Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesamte System meines Wissens hindurch herrscht, so muss auch

*) Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beyspiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als **Objekt** bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des **bedingten** Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muss ich allerdings annehmen, dass Gott **für sich** absoluter Realgrund seines Wissens seye, aber nicht **für mich**, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloss als Ich, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, **für sich selbst** gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beyläufig zu sagen, sieht man hieraus, dass man den ontologischen Beweiss fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als blos künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann; sagt auch: Ich bin! Nur Schade, dass Gott in der theoretischen Philosophie nicht als identisch mit **meinem** Ich, sondern in Bezug auf dieses als **Objekt** bestimmt, und ein ontologischer Beweiss vom Daseyn eines **Objekts** ein widersprechender Begrif ist.

ein Regressus möglich ſeyn, d. h. ich muſs, ſelbſt vom unterſten bedingten Saz, zum Unbedingten aufſteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Saz zum unterſten in der Reihe der bedingten herabſteigen kann.

Man mag alſo in der Reihe der bedingten Säze heraus nehmen, welchen man will, ſo muſs er im Regreſſus auf das abſolute Ich führen. So muſs, um zu einem der vorigen Beyſpiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das abſolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein abſolutes Ich, ſo wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs der höchſte. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antitheſis enthält, ſo muſs er urſprünglich ſelbſt nur im Gegenſaz gegen ein andres, das ſeinen Begriff ſchlechthin ausſchlieſst, beſtimmt ſeyn, kann alſo nicht bloſs im Gegenſatz gegen das Subjekt beſtimmbar ſeyn, das nur in Bezug auf ein Objekt, alſo nicht mit Ausschliessung deſſelben, denkbar iſt; mithin muſs der Begriff von Objekt ſelbſt, und der nur in Bezug auf dieſen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Abſolutes leiten, das ſchlechthin allem Objekt entgegengeſetzt iſt, alles Objekt ausſchlieſst. Denn, ſetzet, es ſey ein Objekt urſprünglich geſetzt, ohne daſs vor allem andern Setzen ein abſolutes Ich ſchlechthin geſetzt ſeye, ſo kann jenes urſprünglich geſetzte Objekt, nicht als Objekt, d. h. als dem Ich entgegengeſetzt beſtimmt werden, weil dem, das nicht geſetzt iſt, nichts entgegengeſezt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich geſetztes Objekt kein Objekt, d. h. jene Annahme hebt ſich von ſelbſt auf.

Oder ſetzet, es ſey zwar ein Ich, aber als ſchon aufgehoben durch das Objekt, alſo ein Subjekt urſprünglich geſetzt, ſo zerſtört ſich dieſe Annahme abermals ſelbſt: denn, wo kein abſolutes Ich geſetzt iſt, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich, vor allem Objekt, ſo gäbe es auch kein Objekt, wodurch das Ich als ſchon aufgehoben geſetzt werden könnte. (Wir ſtellen uns eine Kette des Wiſſens vor, die durchaus bedingt iſt, und nur in einem oberſten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Vorausſetzung der abſoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, (Unbedingbaren,) ſondern nur durch dieſes, in der Entgegensezung gegen daſſelbe, als bedingt geſetzt werden, iſt alſo, da es nur als bedingt geſetzt iſt, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt iſt, denkbar.) — Das Objekt ſelbſt iſt alſo urſprünglich nur im Gegenſatz gegen das abſolute Ich, d. h. bloſs als das dem Ich entgegengeſetzte, als Nicht - Ich, beſtimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt ſind ſelbſt Bürgen des abſoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen beſtimmt iſt, ſo muſs ſich der ganze Inhalt alles Wiſſens durch das Ich ſelbſt, und durch Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmen laſſen: und ſo muſs man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das abſolute iſt, ſo kann das, was nicht Ich iſt, nur im Gegenſatz gegen das

Ich, alſo nur unter Vorausſetzung des Ich's beſtimmt werden, und ein ſchlechthin geſeztes, nicht entgegengeſeztes Nicht - Ich iſt ein Widerſpruch. Wird hingegen das Ich nicht als das abſolute vorausgeſetzt, ſo kann das Nicht - Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich geſetzt werden. Ein Drittes iſt nicht möglich.

Die beiden Extreme ſind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus iſt ein vor allem Ich geſetztes Nicht - Ich, Princip des Kriticiſmus ein vor allem Nicht - Ich, und mit Ausſchlieſſung alles Nicht - Ichs geſetztes Ich. Mitten inne zwiſchen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht - Ich bedingten Ichs, oder, was daſſelbe iſt, des durch ein Ich bedingten Nicht - Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerſpricht ſich ſelbſt (§. 4.), denn es ſetzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding iſt, voraus. Man gewinnt alſo beim Dogmatismus durch Konſequenz (das erſte Erfordernifs einer wahren Philoſophie) nichts, als daſs das, was nicht Ich iſt, Ich, das, was Ich iſt, Nicht - Ich werde, wie dieſs auch bei Spinoza der Fall iſt. Aber noch hat kein Dogmatiſt bewieſen, daſs ein Nicht - Ich ſich ſelbſt Realität geben, und auſſer der bloſſen Entgegenſezung gegen ein abſolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewieſen, daſs das Unbedingte im Nicht - Ich liegen könne, und liegen müſſe; vielmehr ſetzt er, nur durch ſeinen Begriff des Abſoluten geleitet, dieſes geradezu in ein abſolutes Objekt, gleichſam als ob er vorausſetzte, daſs jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm dar-

in von selbst folgen würde, dass es nothwendig in ein Nicht - Ich gesetzt werden müsse. Dabey aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Konsequenz so strenge, als sie vielleicht kein einiger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, dass er — gleichsam wider seinen Willen, durch die blosse Macht seiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbebenden Konsequenz, das Nicht - Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht - Ich herabsetzte. Die Welt ist bey ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den grossen Missverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre — für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, dass er die Idee von absoluter Substanz willkührlich, und wohl gar nur durch willkührliche Worterklärung voraussetze. Aber freylich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeckbar seyn muss, anzudringen. — Der Erste, der es einsah, dass Spinoza's Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, dass er sie ausserhalb alles Ich's setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. 5.

2) Das System, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kriticismus ist, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip seyn soll, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Princips weiter nachzugehen.

Man setzte — freylich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine Thatsache ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das ausser dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des Bedingten) liegt, so musste nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte? — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde.) Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, dass jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andre Erscheinung mehr voraussetze? — Oder ein Ding an sich? Lasst uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich ist das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich. — (Die Speculation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beyder

ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muſs der Andre vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muſs alle ihre Sätze durchaus verwechſeln können, wenn man nur beim Einen ſtatt des Ichs Nicht-Ich, beim Andern ſtatt des Nicht-Ichs Ich ſetzt, wo man dieſs nicht ohne Schaden des Syſtems thun könnte, müſste einer von beyden inkonſequent geweſen ſeyn.) — Erſcheinung iſt das durch's Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Princip aller Philoſophie eine Thatſache, und das Princip dieſer ein Ding an ſich ſeyn, ſo iſt eben dadurch alles Ich aufgehoben, es giebt kein reines Ich mehr, keine Freyheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es iſt urſprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht-Ich abſolut geſetzt iſt, ſo wie umgekehrt, wenn das Ich abſolut geſetzt iſt, alles Nicht-Ich urſprünglich aufgehoben, und als bloſſe Negation geſetzt wird. (Das Syſtem, das vom Subjekt, d. i. vom bedingten Ich ausgeht, muſs alſo nothwendig ein Ding an ſich vorausſezen, das jedoch in der Vorſtellung, d. h. als Objekt nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erſcheinung vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichſte, inkonſequenteſte von allen iſt.)

Soll das lezte Princip jener Thatſache eine Erſcheinung ſeyn, ſo hebt es ſich ſelbſt unmittelbar als höchſtes Princip auf; denn eine unbedingte Erſcheinung widerſpricht ſich, und alle Philoſophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philoſophie machten, erhoben daſſelbe zugleich zu einem abſoluten, unabhängig von allem Ich geſetzten Nicht-Ich, d. i. zu einem Ding an ſich.

Befremdend würde es alſo allerdings ſeyn, aus dem Munde ſolcher Philoſophen, die eine Freyheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daſs das Princip aller Philoſophie eine Thatſache ſeyn müſſe, zu hören, wenn man wirklich vorausſetzen dürfte, daſs ſie als nächſte Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daſs das Princip aller Philoſophie ein Nicht - Ich ſeyn müſſe.

(Dieſe Folge iſt nothwendig. Denn das Ich iſt nur als Subjekt, d. h. bedingt geſetzt, kann alſo nicht das Princip ſeyn. Alſo muſs entweder zugleich mit dieſem Princip, inſofern es das höchstmögliche ſeyn ſoll, alle Philoſophie als unbedingte Wiſſenſchaft aufgehoben, oder das Objekt als urſprünglich, und unabhängig von allem Ich vorausgeſetzt, das Ich ſelbſt alſo als nur im Gegenſatz gegen ein abſolutes Etwas ſetzbar, d. h. als abſolutes Nichts beſtimmt werden.)

Allein jene Philoſophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht - Ich zum Princip der Philoſophie, aber der Begriff von Thatſache ſollte deſshalb nicht aufgegeben werden. Um ſich aus dem Dilemma, das ſie vor ſich ſahen, herauszuhelfen, muſsten ſie alſo zwar das Ich, aber nicht das abſolute, ſondern das empiriſch - bedingte als Princip aller Philoſophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philoſophie — ihre Philoſophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten ſie eine Thatſache, denn daſs das empiriſche Ich Princip einer Thatſache ſeye, wer wollte das läugnen?

Allein freylich konnte man ſich damit nur eine Zeitlang zufrieden ſtellen. Denn, die Sache näher

betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daſs man wieder ein Nicht - Ich zum Prinzip der Philoſophie hatte. Denn, daſs es gleich viel iſt, ob ich von dem durch's Nicht - Ich bedingten Ich, oder von dem durch's Ich bedingten Nicht - Ich ausgehe, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Auch iſt gerade das durch's Nicht - Ich beſtimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas ſpäter, kommen muſs, ja, worauf alle Philoſophie nothwendig hinführt. Auch müſsten nothwendig alle Philoſophen das durch's Nicht - Ich bedingte Ich auf dieſelbe Weiſe erklären, wenn ſie nicht vor dieſer Thatſache (dem Bedingtſeyn des Ichs) etwas Höheres, worüber ſie verſteckter Weiſe uneinig ſind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht - Ichs aufſtellten; was nun nichts anders mehr ſeyn kann, als entweder ein nicht durch's Ich bedingtes abſolutes Nicht - Ich, oder ein nicht durch's Nicht - Ich bedingtes (abſolutes) Ich. Allein dieſes war eben dadurch ſchon als aufgehoben geſetzt, daſs das Subjekt als Princip der Philoſophie aufgeſtellt war; mithin muſste, wenn man konſequent ſeyn wollte, entweder alle weitere Beſtimmung dieſes Grundſatzes, d. h. alle Philoſophie aufgegeben, oder ein abſolutes Nicht - Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, alſo wieder ein ſich ſelbſt widerſprechendes Princip (§. 4.), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchſte ſeyn ſollte, muſste, es mochte ſich hinwenden, wo es wollte, auf Widerſprüche ſtoſſen, die auch nur durch Inkonſequenz und prekäre Beweiſe einigermaſſen verſteckt werden konnten. Und ſo wäre denn freylich, wenn die Philoſophen einmal über dieſes Princip, als das höchſte, einig geweſen wä-

ren, Friede in der philosophischen Welt entstanden: denn über die blosse Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und so wie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durch's Nicht - Ich, und des Nicht - Ichs durch's Ich (denn weiter wäre man durch blosse Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt.

Anmerk. Diesen Versuch, das empirisch - bedingte (im Bewusstseyn vorkommende) Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermassen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der grösten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiss nicht, welche grosse Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muss, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wusste bey seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, dass diese Frage, in ihrer höch-

ſten Abſtraktion vorgeſtellt, keine andere, als dieſe iſt: wie kommt das abſolute Ich dazu, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſich ein Nicht - Ich ſchlechthin entgegenzuſetzen? Es war ganz natürlich, daſs die Frage, ſo lange ſie nicht in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt war, ſo wie die Antwort darauf, miſsverſtanden werden muſste. Das nächſte Verdienſt alſo, das ein denkender Kopf ſich machen konnte, war offenbar dieſes, die Frage ſelbſt in einer höhern Abſtraktion vorzuſtellen, und ſo die Antwort darauf auf eine ſichere Art vorzubereiten. Dieſes Verdienſt hat ſich auch der Verfaſſer der Theorie des Vorſtellungsvermögens durch Aufſtellung des Grundſatzes des Bewuſstſeyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stuffe der Abſtraktion erſtiegen, auf der man ſtehen muſste, ehe man zu dem kommen konnte, das höher iſt, denn alle Abſtraktion.

§. 6.

Das vollendete Syſtem der Wiſſenſchaft geht vom abſoluten, alles entgegengeſetzte ausſchlieſſenden Ich aus. Dieſes als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wiſſens, beſchreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrſcht durch das ganze Syſtem unſers Wiſſens als die abſolute alles begreifende Realität. Nur durch ein abſolutes Ich, nur dadurch, daſs dieſes ſelbſt ſchlechthin geſetzt iſt, wird es möglich, daſs ein Nicht - Ich ihm entgegengeſetzt, ja daſs Philoſophie ſelbſt möglich werde, denn das ganze Geſchäft der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt nichts als Löſung des Widerſtreits zwiſchen dem reinen und empiriſch - bedingten Ich *).

*) Das Wort empiriſch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeſchränkten Sinne genommen. Empiriſch iſt

Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, biss zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird, (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch-bedingte Ich seyn, (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen,) so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu setzen, also das Nicht-Ich selbst zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit Ausschliessung alles Nicht-Ichs — beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Kaussalität, und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts ausser dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst gegründete, Entgegensetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Rein ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmässig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch sie) möglich ist. — Empirisch das, wodurch Objekte möglich sind.

Das abſolute Ich iſt keine Erſcheinung; denn dem widerſpricht ſchon der Begriff des Abſoluten: es iſt aber weder Erſcheinung, noch Ding an ſich, weil es überhaupt kein Ding, ſondern ſchlechthin Ich, und bloſſes Ich iſt, das alles Nicht - Ich ausſchlieſst.

Der letzte Punkt, an dem unſer ganzes Wiſſen, und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muſs ſchlechterdings durch nichts weiter bedingt ſeyn. Das Ganze unſers Wiſſens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das ſich durch eigene Kraft trägt, und dieſs iſt nichts, als das durch Freyheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philoſophie iſt — Freyheit!

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt blos als dasjenige beſtimmt, was für sich ſelbſt ſchlechterdings nicht Objekt, und für etwas auſſer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. gar nichts ſeyn kann, was alſo ſeine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas auſſer ſeiner Sphäre liegendes, ſondern einzig und allein durch sich selbſt erhält. Dieſer Begriff des Ichs iſt auch der Einzige, wodurch es als das Abſolute bezeichnet wird, und unſere ganze weitere Unterſuchung iſt nun nichts mehr als bloſſe Entwickelung deſſelben.

Iſt das Ich nicht ſich ſelbſt gleich, iſt ſeine Urform nicht die Form reiner Identität, ſo iſt eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben ſchienen. Denn das Ich iſt, nur weil es iſt. Wäre es alſo nicht reine Identität,

d. h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht durch sich selbst gesezt seyn, d. h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es nicht ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muss die Urform des Ichs reine Identität seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, giebt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht bloss durch seine Identität, sondern durch etwas ausser derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seyns ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesezten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesezt werden, wenn alles Sezbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Sezbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte: was sollte es heissen, etwas sezen, wenn alles Sezen, alles Daseyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anders, sondern nur durch sich selbst, durch sein blosses Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Cen-

trum ſeiner Identität zu ſammeln, und alles, was geſezt iſt, im Kreiſe ſeiner Macht zuſammenzuhalten.

Nur das Ich alſo iſt es, das allem, was iſt, Einheit und Beharrlichkeit verleiht, alle Identität kommt nur dem im Ich Geſezten, und dieſem nur insofern zu, als es im Ich geſezt iſt.

Mithin wird ſelbſt alle Form der Identität (A = A) erſt durch das abſolute Ich begründet. Gienge dieſe Form (A = A) dem Ich ſelbſt voran, ſo könnte A nicht das im Ich, ſondern nur das ausser dem Ich geſezte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als ſolcher, und ſelbſt das Ich würde unter ihr, als ein durch ſie beſtimmtes Objekt, ſtehen. Das Ich wäre nicht das Abſolute, ſondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identiſch abſoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich ſeinem Weſen ſelbſt nach, durch ſein bloſſes Seyn, als abſolute Identität geſezt iſt, ſo iſt es gleichviel, ob der oberſte Grundſaz so ausgedrückt wird:

Ich bin Ich, oder: Ich bin!

§. 8.

Das Ich läſst ſich anders nicht, als bloſs inſofern es unbedingt iſt, beſtimmen, denn es iſt bloſs durch ſeine Unbedingtheit, bloſs dadurch, daſs es ſchlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es iſt alſo erſchöpft, wenn ſeine Unbedingtheit erſchöpft iſt. Denn, da es blos durch ſeine Unbedingtheit

heit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesezte Prädikat, vereinigt wären, voraussezte.

Das Wesen des Ichs ist Freyheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich nicht als irgend Etwas, sondern als blosses Ich sezt. Diese Freyheit läfst sich positiv bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesezten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschliessenden, Ich Freyheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freyheit zu, weil es gar kein Objekt ist; so wie wir das Ich als Objekt bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre, und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück — seine Freyheit und Selbstständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich — Freyheit ist nur durch sich selbst, und umfafst das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freyheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freyheit des Ichs läfst sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhän-

gigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, dass ihr euch dieser Freyheit bewusst seyd? Aber bedenkt ihr auch, dass erst durch sie all' euer Bewusstseyn möglich ist, und dass die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, dass das Ich, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, dass es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und dass es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? — Selbstbewusstseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freyer Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt; *) (oder fühlt ihr euch

*) Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegenzusetzen. Diese Form der Entgegensetzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Es ist nemlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht-Ich sich entgegenzusetzen, was nicht möglich ist, ohne das Nicht-Ich selbst zu setzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte ausschliessen, ohne es sich entgegenzusetzen: es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich setzen, also, wo es setzt, nichts als seine Realität setzen; es würde also in ihm auch kein Streben vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewusstseyns u. s. w. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngli-

wirklich frey bey'm Selbstbewuſstseyn?) Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewuſstseyn wäre selbst ohne Freyheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freyheit ist als Bedingung der Vorstellung eben so nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ur-

che Entgegensetzung bestimmt, also ausser dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das blosse: Ich bin; sondern durch das: Ich denke, an, d. h. es ist nicht durch sein blosses Seyn, sondern dadurch, daſs es Etwas, daſs es Objekte denkt. Um nemlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muſs die Vorstellung des identischen Ichs alle andere Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also ausser dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, so wie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas ausser ihm gesetztes, durch Objekte bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn blosse Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

sprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freyheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch diess immer fehl, ihr mögt sie dadurch begreifen, oder widerlegen wollen; denn eben darin besteht sie, dass sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschliesst.

Das Ich kann durch keinen blossen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müsst' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niederer's, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, dass es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar seyn. — Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.

Ich weiss es recht gut, dass Kant alle intellektuale Anschauung geläugnet hat; aber ich weiss auch, wo er diess gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt.

Ich weiſs es eben ſo, daſs dieſe intellektuale Anſchauung, ſobald man ſie der ſinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich ſeyn muſs, daſs ſie überdieſs eben ſo wenig als die abſolute Freyheit im Bewuſstſeyn vorkommen kann, da Bewuſstſeyn Objekt vorausſetzt, intellektuale Anſchauung aber nur dadurch möglich iſt, daſs ſie gar kein Objekt hat. Der Verſuch alſo, ſie aus dem Bewuſstſeyn zu widerlegen, muſs eben ſo ſicher fehlſchlagen, als der Verſuch, ihr durch daſſelbe objektive Realität zu geben, was nichts anders hieſſe, als ſie ſchlechterdings aufheben.

Das Ich iſt nur durch ſeine Freyheit, mithin muſs alles, was wir vom reinen Ich ausſagen, durch ſeine Freyheit beſtimmt ſeyn.

§. 9.

Das Ich iſt ſchlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, ſo wäre es nicht durch ſein bloſſes Seyn, ſondern durch die Wirklichkeit ſeiner Theile. Es wäre bedingt nicht blos durch ſich ſelbſt, durch ſein bloſſes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), ſondern es wäre bedingt durch alle einzelne Theile der Vielheit, weil, wofern einer derſelben aufgehoben würde, es eben dadurch ſelbſt (in ſeiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dieſs widerſpricht dem Begriff ſeiner Freyheit, mithin (§. 8.) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muſs ſchlechthin Einheit — nichts als Ich ſchlechthin ſeyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freyheit beſtimmt, iſt, da iſt Ich: Das Ich iſt alſo ſchlechthin Eines. Denn ſollte es mehrere Ich, ſollte es ein Ich auſſer dem Ich geben, ſo müſsten dieſe ver-

schiedene Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist blos durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar, es muss sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiele das Ich ausser dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst, denn dieses ist gar nicht als Objekt bestimmbar (§. 7.) — also ausser dem Ich, was nichts anders hiesse, als das Ich selbst aufheben (dass.) —. Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht von einander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden von einander bestimmt, entweder durch ihren blossen Begriff, was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas ausser ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenige, die von keinem Ich, als dem empirischen, wissen (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihres Selbst's erhoben haben, müssen diesen Satz, dass das Ich nur Eines seye, freylich ungereimt finden. Denn, dass das empirische Ich Vielheit seye, muss die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch

eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine), in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, blos das empirische Ich zu denken, nothwendig, dass es mehrere Ich gebe, die wechselseitig für einander Ich und Nicht-Ich seyen, ohne zu bedenken, dass ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar seye.

Eben so wenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner absoluter Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz ausser der Sphäre der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht — eines, nicht — vieles im empirischen Sinne, d. h. beydes widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur ausserhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beyden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. — Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen Gattungs-Begriff voraus, unter dem es, als das einzige seiner Art begriffen ist, wobey aber doch die (reale und logische) Möglichkeit übrig bleibt, dass es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eines.

Allein das Ich ist gerade nicht seinem **Daseyn** (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem blossen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungs - Begriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfasst: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefasste, sondern absolute Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiss nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muss es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freyheit, alle absolute Identität u. s. w.

Anmerk. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts allgemeines ist, kann es nicht Princip der Philosophie werden.„

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt voraussetzen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist bedingt durch das Einzelne, und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deswegen auch

das konſequenteſte Syſtem des Dogmatismus, das Spinoziſtiſche, ſich gegen nichts ſtärker erklärt, als dagegen, daſs man die einige, abſolute Subſtanz für ein ***Ens rationis***, für einen abſtrakten Begriff, halte. Spinoza ſetzt das Unbedingte ins abſolute Nicht - Ich, nicht aber in einen abſtrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, eben ſo wenig in ein einzelnes exiſtirendes Ding: vielmehr erklärt er ſich mit einer Art von Heftigkeit — wenn man anders dieſen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen, *) und erklärt, daſs, wer

*) Siehe einige Stellen bey Jacobi über Spinoza's Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu dieſen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II. Prop. XL. Schol. und S. 467. ſeiner Briefe. Hier ſagt er: „Cum multa ſint, quae nequaquam in ***imaginatione***, ſed ſolo ***intellectu*** aſſequi poſſumus, qualia ſunt ***Subſtantia***, ***Aeternitas*** et al. ſi quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia ***imaginationis*** ſunt, explicare conatur, nihilo plus agit, ***quam ſi det operam, ut ſua imaginatione inſaniat.***" Man muſs, um dieſe Stelle zu verſtehen, wiſſen, daſs er die abſtrahirten Begriffe für bloſſe Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transſcendentalen Ausdrücke (ſo nennt er die Ausdrücke, Ens, Res u. ſ. w.), ſagt er, entſtehen daher, daſs der Körper nur einer gewiſſen beſtimmten Quantität von Eindrücken fähig iſt, und alſo, wenn er mit allzuvielen überhäuft wird, die Seele ſie nicht anders, als verworren, und ohne alle Unterſcheidung — alle zuſammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Eben ſo erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Menſch, Thier u. ſ. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbeſondere auch ſeine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. poſth. — Die niedrigſte Stuffe der Erkenntniſs iſt ihm bloſſe Imagination der einzelnen Dinge, die höchſte — ſeine intellectuale Anſchauung der unendlichen Attribute

Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein blosses Abstraktum halte, keine Ahndung von seinem Wesen habe. Freylich begreift man nicht, wie das Nicht - Ich ausser aller numerischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht - Ich, er hatte das Nicht - Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leibniz soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiss ist es, dass seine Schüler von diesem Begriff ausgiengen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilirte Harmonie? — Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, dass das Ich = Nicht - Ich wird, so muss sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, dass Nicht - Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muss dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf

der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntniss des Wesens der Dinge. Diess ist der höchste Punkt seines Systems. Blosse verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums: intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik. Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius & certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam & tenebras manifestat, ita veritas norma sui & falsi est“ — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἓν καὶ πᾶν unsers bessern Lebens? —

Wiederherſtellung des abſoluten Nicht - Ichs gehen. Es wäre intereſſant, ein konſequentes Syſtem des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geſchiehet es noch.)

. . . . „Das höchſte Verdienſt des philosophischen Forschers iſt nicht, abſtrakte Begriffe aufzuſtellen, und aus ihnen Syſteme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck iſt reines absolutes Seyn; sein gröſstes Verdienſt das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läſst — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität auſſerhalb des Ichs geben, ſo würde ſie mit der im Ich geſetzten entweder übereinſtimmen oder nicht. Nun iſt alle Realität des Ichs beſtimmt durch ſeine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als inſofern es unbedingt geſetzt iſt. Gäbe es alſo eine Realität auſſer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinſtimmte, ſo müſste dieſe Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle ſeine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müſste Eine Realität des Ichs, die auſſer ihm geſetzt wäre, zugleich alle Realität deſſelben enthalten, d. h. es würde ein Ich auſſer dem Ich geben, was (§. 9.) ungereimt iſt. — Würde aber jene Realität auſſer dem Ich ſeiner Realität widerſtreiten, ſo würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich ſchlechthin Einheit iſt, das Ich ſelbſt mit aufgehoben, was ungereimt iſt. (Wir ſprechen vom abſoluten Ich. Dieſes ſoll Inbegriff aller Realität ſeyn, und alle Realität ſoll ihm

gleich gesetzt, d. h. seine Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten.) Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nemlich wäre freylich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich als absolutes Nicht-Ich realisirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweissbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht-Ich fallen.

Ding an sich nemlich wäre entweder das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich; allein es ist schon bewiesen, dass ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich schlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisirt, und nur in der Entgegensetzung gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte (denn dieses ist nur Korrelatum des Objekts), sondern gegen das absolute Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich in seiner blossen Entgegensetzung. Nun ist es zwar richtig, dass das Nicht-Ich ursprünglich dem Ich schlechthin, und blos als solches, entgegengesetzt wird, *) weswegen auch das ur-

*) Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus.

ſprüngliche Nicht-Ich kein blos empiriſcher, abſtrahirter Begriff ſeyn kann (denn um einen ſolchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müſste Erfahrung ſelbſt, d. h. das Daſeyn eines Nicht-Ichs vorausgeſetzt werden), eben ſo wenig ein allgemeiner Begriff a priori; (denn es iſt zwar nicht ſchlechthin gesetzt, aber ſchlechthin entgegengesetzt,

Aber die Entgegensetzung ſelbſt geſchieht schlechthin, ſo gut als das Setzen des Ichs: ebendeſswegen aber iſt das der Realität schlechthin entgegengeſetzte nothwendig abſolute Negation. Daſs das Ich ſich ein Nicht-Ich entgegengeſetzt, dafür läſst ſich ſo wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daſs es ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzt," ja Eins ſchlieſst unmittelbar das Andre ein. Das Setzen des Ich iſt abſolutes Entgegenſetzen, d. h. Negiren deſſen, was Nicht = Ich iſt." Aber urſprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas schlechthin entgegengeſetzt werden, wie doch geſchieht, ohne daſs zuvor etwas schlechthin gesetzt iſt. — Der zweyte Grundſatz der Wiſſenſchaft, der das Nicht-Ich dem Ich ſchlechthin entgegenſetzt, erhält insofern ſeinen Inhalt (das Entgegengesetzte) schlechthin, ſeine Form aber (das Entgegensetzen ſelbſt) iſt nur durch den erſten Grundſatz beſtimmbar. — Der zweyte Grundſatz ſoll aber nicht aus dem erſten analytisch hergeleitet werden, denn aus dem abſoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet ein Progressus von Theſis zu Antitheſis, und von da zu Syntheſis ſtatt. Es wäre freylich nicht zu begreifen, wie die geſammte Wiſſenſchaft auf einen Grundſatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daſs ſie in demſelben gleichſam eingeschachtelt wäre; allein dieſs hat auch, ſo viel ich weiſs, kein Philoſoph behauptet.

mufs alfo, als ein Entgegengefetztes, in der Qualität feines Entgegengefetztfeyns eben fo abfolut (entgegengefetzt) feyn, als das Ich gefetzt ift.) Diefes urfprüngliche Entgegenfetzen des Nicht-Ichs fchlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, fich ein abfolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus fich anftellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich nicht entgegengefetzt, fondern fchlechthin gefetzt zu denken, fo wäre ihm doch felbft das bloffe Denken eines abfolut-gefetzten Nicht-Ichs unmöglich gewefen, hätte ihm nicht das abfolut-entgegengefetzte vorgefchwebt, dem er dann überdiefs noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem fchlechthin entgegengefetzten, fondern dem im Ich gesetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes fchlechthin entgegengefetzte Nicht-Ich nemlich ift zwar nicht fchlechterdings undenkbar, wie das fchlechthin (d. i. vor allem Ich) gefetzte Nicht-Ich, aber es hat als folches fchlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es ift eben defswegen, weil es dem Ich fchlechthin entgegengefetzt ift, nur als blofse Negation, als abfolutes Nichts gefetzt, von dem fich alfo auch nichts, fchlechterdings nichts, als feine blofse Entgegenfetzung gegen alle Realität ausfagen läfst. So wie wir ihm Realität mittheilen wollen, verfetzen wir es aus der bloffen Sphäre des abfoluten Entgegenfetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gefetzten. Entweder ift es nemlich dem Ich fchlechthin entgegengefetzt, alfo abfolutes Nicht-Ich, d. h. abfolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nicht mehr fchlechthin entgegenge-

ſetzt, ſondern bedingt, ins Ich geſetzt, d. h. es hört auf, Ding an sich zu ſeyn.

Will man alſo das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich Ding an ſich nennen, ſo geht das recht gut an, ſobald man nur unter Ding an ſich abſolute Negation aller Realität verſteht; will man ihm aber als ſchlechthin entgegengeſetztem Nicht-Ich Realität beylegen, ſo iſt dieſs nur durch eine Täuſchung der empiriſchen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich nur in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich zukömmt. Da nemlich dem urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität, ſondern bloſſe Negation, weder reines noch empiriſches Seyn, ſondern gar kein Seyn (abſolutes Nichtſeyn) zukömmt, ſo muſs es, wenn es Realität bekommen ſoll, dem Ich nicht ſchlechthin entgegen, ſondern in ihm ſelbſt geſetzt ſeyn. Inſofern nemlich das Ich ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt, (daſſelbe nicht bloſs ausſchlieſst, wie das abſolute Ich) ſetzt es ſich ſelbſt als aufgehoben. Da es aber zugleich ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzen ſoll, ſo ſetzt es hinwiederum das Nicht-Ich als ſchlechthin aufgehoben = o. Setzt es alſo das Nicht-Ich ſchlechthin, ſo hebt es ſich auf, ſetzt es ſich ſchlechthin, ſo hebt es das Nicht-Ich auf — und doch ſollten beyde geſezt ſeyn. Dieſer Widerſpruch iſt nicht lösbar, als nur dadurch, daſs das Ich ſich das Nicht-Ich gleich ſetzt. Allein dem widerſtrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität mittheilen, es kann das Nicht-Ich nur ſetzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich

hat alſo ſo lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengeſetzt d. h. reines, abſolutes Nicht-Ich iſt, ſobald ihm Realität mitgetheilt wird, muſs es in den Innbegriff aller Realität, ins Ich, geſetzt werden, d. i. es muſs aufhören, reines Nicht-Ich zu ſeyn. Um es nemlich in ſich ſetzbar zu machen (was nothwendig iſt, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch geſezt ſeyn ſoll), iſt das Ich ſchlechthin genöthigt, ihm ſeine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieſer Form aber widerſtrebt die Form des urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ichs; mithin iſt die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Syntheſis beider möglich, und aus dieſer übertragenen Form des Ichs, der urſprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Syntheſis dieſer beyden entſtehen die Kategorien, durch welche allein das urſprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorſtellbar wird), ebendeſswegen aber aufhört, abſolutes Nicht-Ich zu ſeyn.

Mithin iſt die Idee von Ding an ſich ſchlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich geſetztes, noch durch das dem Ich urſprünglich entgegengeſetzte Nicht-Ich zu realiſiren. Aber eben ſo leicht könnte der Satz, daſs im Ich alle Realität enthalten ſey, umgeſtoſſen werden, wenn die theoretiſche Idee eines objektiven, auſſer dem Ich vorhandenen Innbegriffs aller Realität realiſirbar wäre. Wir räumen es ein, daſs die höchſte Syntheſis, durch welche die theoretiſche Vernunft den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich zu löſen verſucht, irgend ein X iſt, in welchem dieſe beyde Realitäten, das

Ich,

Ich, und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Innbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daſs demnach dieses X als etwas auſſer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber eben sowohl als etwas auſſer dem Nicht-Ich, also = Ich bestimmt ist, kurz, daſs die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beyzulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objektiven Innbegriffs aller Realität beyzulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch möglich geworden, daſs das Ich ursprünglieh und vor allem Nicht-Ich als Innbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieſs nicht der Fall, so könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige, und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen Widerstreit zwischen beyden, also wäre auch keine Synthesis, und kein objektiver Innbegriff widerstreitender Realität nothwendig. Eben so wäre ohne jene Voraussetzung, daſs das absolute Ich Innbegriff aller Realität sey, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner

höchsten Identität, d. h. als Innbegriffs aller Realität, seyn muss.

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realität ausser ihm, was (§. 9.) unmöglich ist, oder durch eine Negation ausser ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin nichtbegränzt zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist; oder durch sich selbst, dann wäre es nicht schlechthin, sondern unter Bedingung einer Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist. — Das Ich muss schlechthin unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beybehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich ausser dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit ausser der Unendlichkeit, was ungereimt ist: im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts ausser sich verändert werden kann (§. 8.), so müsste es durch sich selbst ver-

ändert werden, alſo müſste ein Theil deſſelben den andern beſtimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich aber ſoll immer ſich ſelbſt gleich, und abſolute auſſerhalb alles Wechſels geſetzte Einheit ſeyn.

§. 12.

Wenn Subſtanz das Unbedingte iſt, ſo iſt das Ich die einige Subſtanz. Denn gäbe es mehrere Subſtanzen, ſo gäbe es ein Ich auſſer dem Ich, was ungereimt iſt. Demnach iſt alles, was iſt, im Ich, und ausser dem Ich iſt nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8.) und alles, was iſt, iſt durch Realität. Alſo iſt alles im Ich. — Ohne Realität iſt nichts, nun iſt keine Realität auſſer dem Ich, alſo iſt nichts ausser dem Ich. Iſt das Ich die einzige Subſtanz, ſo iſt alles, was iſt, blosses Accidens des Ichs.

Wir ſtehen an der Grenze alles Wiſſens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorſtellen verſchwindet. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Das Ich ſelbſt iſt nur für ſich ſelbſt. Um irgend etwas anders zu finden, müſſen wir ſchon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andre Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deſswegen, weil es nur inſofern iſt, als es nur für ſich ſelbſt, und für alles, was ausser ihm iſt, nichts, d. h. gar kein Objekt iſt: denn es iſt blos, nicht inſofern es gedacht wird, ſondern inſofern es ſich ſelbſt denkt. —

Um Wahrheit zu finden, muſst du ein Princip aller Wahrheit haben: ſetze es ſo hoch als du willſt,

es muſs doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erſt ſuchen willſt. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich ſelbſt hervorbringſt, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich iſt, und dieſes nur durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt iſt, ſo iſt alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beſchreibſt, indem du dich ſelbſt als Ich ſetzſt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit iſt. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philoſophie ihr Ἑν και παν gefunden, nach dem ſie bisher als dem höchſten Preiſse des Siegs gerungen hat.

Anmerk. Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs die höchſte des abſoluten Ichs meſſen. Oder glaubt ihr, daſs ihr den Urbegriff der Subſtantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freylich hat die Philoſophie ſchon längſt einen Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs aufgeſtellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müſst ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, deſſen Urform Vielheit iſt, zur Identität erheben, und dem Ich gleichſam aſſimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d. h. als Vielheit mit eurem Ich zuſammenfalle, ſetzt es eure Einbildungskraft in den Raum: damit aber euer Ich, indem es, um die Syntheſis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerſtreut werde, ſetzt ihr die Vielheit ſelbſt in Wechſel (Succeſſion), und für jeden Punkt des Wechſels wieder daſſelbe, durch ein identiſches Streben beſtimmte, Sub-

jekt; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst, und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt — eine übergetragene (gleichsam geliehene) Substantialität, die aber eben deſswegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übergetragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daſs ursprünglich allem Daseyn ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst bestehendes zu Grunde liegen müſste, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewieſs ihm nicht, daſs diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar seye. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, so lange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein blos abstrahirter Begriff) — als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt, und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daſs es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel beharrende, sondern um das auſſer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit gesetzte zu thun sey, daſs jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Ur-

begriff keinen Sinn und keine Realität habe u. ſ. w. Man ſuchte alſo, das Unbedingte durch's Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg iſt bekannt.

§. 13.

Wenn auſſer dem Ich nichts iſt, ſo muſs das Ich alles in ſich, d. h. sich gleich ſetzen. Alles, was es ſetzt, muſs nichts, als ſeine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit ſeyn. Das abſolute Ich kann ſich zu nichts beſtimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich ſelbst zu ſetzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anders Wort haben, Urſache, und eine Urſache, die nichts ausser ſich, alles in ſich ſelbſt, ſich gleich ſetzt, immanente Urſache nennen, ſo iſt das Ich immanente Urſache alles dessen, was iſt. Was alſo iſt, iſt nur dadurch, daſs es Realität hat. Sein Weſen (Eſſentia) iſt Realität, denn es verdankt ſein Seyn (Eſſe) nur der unendlichen Realität; es iſt nur inſofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich iſt alſo nicht nur Urſache des Seyns, ſondern auch des Weſens alles dessen, was iſt. Denn alles, was iſt, iſt nur durch das, was es iſt, d. i. durch ſein Weſen, durch ſeine Realität, und Realität iſt nur im Ich. (Wer alle dieſe Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir ſelbſt ſpäterhin kommen müſſen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daſs er ſich die Mühe hätte erſparen können, und daſs der Widerſpruch, der die hier aufgeſtellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philoſophie iſt. Doch wird er einräumen, daſs vor der Antitheſis Theſis, und beyde vor der Syntheſis vorhergehen müſſen).

§. 14.

Die höchste Idee, welche die Kaussalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht.

Kann man das Reine mit empirischem Masse messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreissen, so suchet die Schuld eures Missverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, dass sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Kaussalität der absoluten Substanz. Die absolute Macht der einigen Substanz ist ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit; denn ihr Handeln selbst ist Gesetz: kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine ausser ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht. *)

*) Eth. L. I. Prop. XXXI. — Prop. XXXII. Deus non agit ex ratione boni; sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinoza's fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freyer, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nemlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesezen ausser sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches, handelt, erhoben hatte, und andrerseits, weil man nicht bedachte, daſs jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müſste, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

Anmerk. Freylich hat Kant von Moralität und verhältniſsmäſsiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wuſste es selbst am besten, daſs Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daſs sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze, und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als Annäherung zu demselben denkbar seye. Eben so vermied er überall, sich über das Verhältniſs von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er

profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII. Dei potentia est ipsius essentia.

wohl wufste, dafs Glückfeligkeit als bloffes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema feye, durch welches die praktifche Vorstellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde *), alfo nicht zum (letzten) Endzweck ge-

*) Da das Nicht-Ich Gegenftand eines Strebens' des Ichs werden foll, fo mufs es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gefteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenftand diefes Strebens feyn foll, fo kann dadurch nur sinnliche, d.h. imaginirbare Unbedingtheit, d.h. Erhebung des Nicht-Ichs felbft zu einer Form, die durch keine Form des Verftandes oder der Sinnlichkeit erreichbar ift, entftehen.

Eine folche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ift nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückfeligkeit entfteht alfo urfprünglich durch eine blos theoretifche Operation. Praktifch vorgeftellt aber ift fie nichts als nothwendige Zufammenftimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da diefe Zufammenftimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich ift, bleibt fie felbft in praktifcher Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortfchritt realifirt wird. Aber in praktifcher Bedeutung ift fie auch ganz identifch mit dem letzten Endzweck des Ichs, und infofern, da Moralität ftuffenweife Annäherung zum letzten Endzweck ift, kann fie freylich als das, nur durch Moralität realifirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältnifs ftehende, vorgeftellt werden. Und in diefer Bedeutung allein kann Kant Glückfeligkeit im Verhältnifs mit Moralität gedacht haben. Man kann empirifche Glückfeligkeit, als zufällige Uebereinftimmung der Objekte mit unferm Ich erklären. Empirifche Glückfeligkeit kann alfo un-

hören könne, da dieſer auf Identifikation des Nicht - Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung deſſelben, als Nicht - Ichs, geht, daſs demnach das Streben nach empiriſcher Glückſeligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinſtimmung der Objekte mit dem Ich) ſelbſt unvernünftig ſey, ohne vorauszuſetzen, daſs das letzte Ziel alles Strebens nicht ſie ſelbſt, ſondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre ſey *), daſs wir alſo in's Unendliche fort ſtreben

möglich als im Zuſammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn dieſe geht nicht auf zufällige, ſondern auf nothwendige Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückſeligkeit beſteht alſo gerade in Erhebung über die empiriſche Glückſeligkeit, die reine ſchlieſst die empiriſche nothwendig aus. Aber es iſt ſehr begreiflich, warum man bey Kant, ſo oft von Glückſeligkeit die Rede war, immer empiriſche Glückſeligkeit verſtand; aber zu verwundern iſt, daſs, ſo viel ich weiſs, noch niemand die moraliſche Verderblichkeit eines ſolchen Syſtems gerügt hat, das empiriſche Glückſeligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zuſammenhang, ſondern blos durch äussere Kauſſalität verbunden vorſtellt.

*) Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht - Ichs mit ſich ſelbſt, ſo würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine ſolche Uebereinſtimmung in Bezug auf unſere ganze Thätigkeit (die vom unterſten Grade an bis zum höchſten auf nichts anders, denn Uebereinſtimmung des Nicht - Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinſtimmung als Begünſtigung (nicht als Be-

müssen, nicht glückselig zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

* * *

Das absolute Ich nemlich fordert schlechthin, dass das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. dass es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich, moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem blossen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist blos insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine blosse Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Seyn blos durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Kaussalität nach blos als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es blos in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein blosses

lohnung), als ein freywilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läst.

Naturgesetz *) des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muss jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. 7.), so muss das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sey absolut — identisch mit dir selbst. **)

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität

*) Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freyheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freyheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

**) Dieses Gesetz läfst sich durch alle der Urform der Identität untergeordnete Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heisst es: seye schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frey. — Der Modalität nach: setze dich ausser aller Sphäre des Daseyns, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. f. w.).

schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: Sey identisch, widerstrebt nemlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht — identisch, d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nemlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so dafs nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht; zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz schliefst schon alle subjektive Formen (alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören) aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als Formen des Subjekts (des Endlichen), sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden. *)

*) Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deſswegen muſs das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das

zur Einheit: also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: Erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität.) Der Qualität nach: werde Realität schlechthin! (was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: Erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gieb dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Kausſalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also eben soviel, als: mache die passive Kausſalität in dir identisch mit der aktiven, (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daſs, was passive Kausſalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich ausser alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

letzte Ziel des endlichen Ichs ist alſo Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewuſstſeyns, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, alſo auch kein Bewuſstſeyn und keine Einheit des Bewuſstſeyns, Perſönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Perſönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derſelben vorgeſtellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs ſowohl als des Nicht - Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht - Ichs). Zu dieſem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Gott in theoretiſcher Bedeutung ist Ich = Nicht - Ich, in praktiſcher abſolutes Ich, das alles Nicht - Ich zernichtet. Inſofern das unendliche Ich ſchematiſch als letztes Ziel des endlichen, alſo auſſer demſelben vorgestellt wird, kann Gott in der praktiſchen Philoſophie zwar als auſſer dem endlichen (ſchematiſch), aber nur als identiſch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

* * *

Aus dieſen Deduktionen erhellt, daſs die Kauſſalität des unendlichen Ichs ſchlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. ſ. w. ſondern nur als abſolute Macht, die die ganze Un-

endlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daſs alſo auch das Moralgeſetz, ſelbst in ſeiner ganzen Verſinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Geſetz des Seyns, das im Gegenſatz gegen das Geſetz der Freyheit, Naturgeſetz heissen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freylich werden diejenige mit dieſen Deduktionen nicht zufrieden ſeyn, die das Ziel unſers moraliſchen Strebens ſo nah und ſo tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind — auch nicht diejenige, die an den Kantiſchen Buchstaben, und an den einzigen Punkt ihres empiriſchen Systems, den er ſcheinbar noch übrig lieſs, ſchon wieder eine ſo groſse Menge von Postulaten der Glückſeligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückſeligkeit nicht als identiſch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empiriſcher Glückſeligkeit gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moraliſchen Vernunft gehören kann, und doch nur dieſen Forderungen erlaubt sind; — eben ſo wenig diejenigen, die glauben konnten, daſs Kant eine Erkenntniſs, die er in der theoretiſchen Philoſophie für unmöglich hielt, in der praktiſchen für möglich halten, und alſo in dieſer die überſinnliche Welt (Gott u. ſ. w.) wieder als etwas auſſer dem Ich, als Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden ſeyn, wodurch es wolle, auch für

für die theoretiſche Philoſophie Objekt, d. h. erkennbar werden müſste. (Was nur Objekt ist, muſs auch erkennbar ſeyn, im Kantiſchen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anſchaubar, und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freylich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretiſchen Philoſophie auf Widerſprüche, weil dieſe alles Abſolute (alles Ich) zernichtet; freylich führt nach eben demſelben die praktiſche Philoſophie in's überſinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles theoretiſche vernichtet, und das, was allein intellektual angeſchaut wird (das reine Ich), wiederherstellt, Aber da wir nur durch Wiederherstellung des abſoluten Ichs in die überſinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — alſo keinen Gott, als Objekt, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empiriſche Glückſeligkeit u. ſ. w. bloſses reines abſolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einſchränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns: von ihm kann man nicht ſagen: es war, es wird ſeyn, ſondern ſchlechthin: es ist. Wer es anders, denn nur durch ſein Seyn ſchlechthin bestimmen will, muſs es in die empiriſche Welt herabziehen. Es ist ſchlechthin, alſo auſser aller Zeit geſetzt, die Form ſeiner intellektualen Anſchauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch ſich ſelbst; auch nicht eine vage

Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltne, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeuiternitas), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Daseyn des Nicht - Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transscendentale Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit vereiniget. *) Allein diese empirische Ewigkeit, (figürlich durch eine immerfort ver-

*) Der Gang aller Synthesis ist der, dass sie, was im absolut Gesetzten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten bedingt (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht - Ich in seiner ursprünglichen Entgegensetzung absolut, deswegen aber auch als schlechthin = o gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht - Ich ist ein Widerspruch, d. h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht - Ich in der Synthesis Realität, verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität, mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht - Ich ursprünglich ausserhalb aller Zeit gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = o; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetztseyn ausser aller Zeit, und wird in bestimmte Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in alle Zeit gesetzt, d. h. die absolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht - Ich,

längerte Linie darstellbar), ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

Anmerk. 1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjekts, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existirend. *)

sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

*) Eth. L. V. Prop. XXIII. Schol. — „aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen mentem nostram, qua-

2. Nun ist es auch Zeit, das Ich felbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich blos als das, was fchlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir alfo vom Ich als Objekt etwas ausfagen, fo würden wir allerdings in einen dialektifchen Schein verfallen. Denn infofern es Objekt einer blossen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und infofern es überhaupt Objekt wäre, müfsten wir, um es als folches zu realisiren, auf eine objektive Anfchauung hinausgehen, was nothwendig auf Widerfprüche führte.

Allein wir haben das Ich felbst blos dadurch bestimmt, dafs es fchlechterdings nicht Objekt werden könne: wir haben ferner gezeigt, dafs es eben fo wenig eine blosse Idee feyn kann, dafs

tenus corporis effentiam fub aeternitatis fpecie involvit aeternam effe, et hanc ejus exiftentiam tempore definiri f. per durationem explicari non poffe. Mens igitur noftra eatenus tantum dici poteft durare, ejusque exiftentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis exiftentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet, rerum exiftentiam tempore determinandi, easque fub duratione concipiendi,"

Eben fo ftark erklärt er fich auch in feinen Briefen gegen diefe Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, fo wie überhaupt gegen alle Vermifchung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirifchen Exiftenz. S. vorzüglich Opp. pofth. p. 467.

also hier die einzig - mögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deswegen behauptete Kant, dass keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wusste, dass die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektive Begriffe erreicht wird. Dass eine Deduktion des Ichs aus blossen Begriffen unmöglich sey, hat Kant schon dadurch angedeutet, dass er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist, *) als vor allen Begriffen vorhergehend, und sie nur, gleichsam als Vehikel, begleitend aufgestellt hat. Will man aber, dass es gar kein absolutes Ich gebe, so muss nach dem Obigen nicht nur alle Freyheit, sondern selbst alle Philosophie geläugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freyheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst - mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Läugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn,

*) Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht dadurch, dass es überhaupt denkt, sondern dadurch, dass es nur sich selbst denkt. Eben deswegen konnte Cartesius mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.

wenn das Daseyn eines empirisch - bedingten Ich's nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ich's erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine bestimmte, sondern alle Philosophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1) nichts weniger, als transscendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang in's übersinnliche Gebiet transscendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transscendent ist, die das Ich überfliegen will, so muss die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transscendent, wenn sie über das Ich hinausgienge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, dass das Ich schlechterdings kein Objekt seye, und dass es also unabhängig von allem Nicht - Ich, ja sogar alles Nicht - Ich ursprünglich ausschliessend, sein Seyn in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transscendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beym reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht - Ich bedingte, also selbst zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerseits und doch andrerseits als Ich, d. h. als absolute Substanz zu realisiren. Das absolute

Ich aber realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der Einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transscendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, dass man das, was blos dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs, und Realisirung des absoluten Nicht-Ichs (= Ich), d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Sätze. Aber die transscendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und sagt: was denkt, ist, was als Ich gedacht wird, ist Ich. Diess ist ein synthetischer Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt, als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2) eben so wenig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im blos empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität ausserhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewusstseyn enthaltne Subjekt bezeichnen. Al-

lein dieſes logiſche Subjekt iſt doch ſelbſt nur durch die Einheit des abſoluten Ichs möglich. (Mein empiriſches Ich wird in Wechſel geſetzt, damit es aber doch wenigſtens im Wechſel ſich gleich bleibe, ſtrebt es, die Objekte ſelbſt, durch die es in Wechſel geſetzt wird, zur Einheit zu erheben — (Kategorien) — und beſtimmt durch die Identität ſeines Strebens die Identität ſeines Daſeyns, als eines im Wechſel der Zeit beharrenden Princips der Vorſtellungen). Die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimmt alſo nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich, als Objekt beſtimmen: denn als reines Ich kommt es im Bewuſstſeyn gar nicht vor, und, käme es darin vor, ſo könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empiriſches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur in der Einheit der Apperception, und blos in Bezug auf Objekte. Ich denke! iſt blosser Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, alſo nicht in intellektualer Anſchauung, wie der Satz: Ich bin! ſondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empiriſch beſtimmbar. Es iſt Ausdruck nicht einer abſoluten, ſondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erſcheinung, noch als Ding an ſich, (alſo überhaupt nicht als Ding), aber eben ſo wenig als abſolutes Ich, ſondern nur als Princip eines in der blossen Einheit des Denkens beſtimmten, alſo ausser dem Denken alle Realität verlierenden Etwas beſtimmt wird. Dagegen iſt doch dieſes blos denkbare, nur in

der Einheit des Bewuſstſeyns enthaltne Ich, einzig nur durch eine urſprünglich und abſolut vorhandne Einheit eines abſoluten Ichs begreiflich. Denn giebt es kein abſolutes Ich, ſo begreift man nicht, wie ein Nicht - Ich ein logiſches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen ſolle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht - Ich möglich ſeyn ſolle, woher es auch kommt, daſs jeder, der es verſucht, das abſolute Ich in Gedanken aufzuheben, ſich alſobald genöthigt fühlt, das Nicht - Ich ſelbſt zum Ich zu erheben. (Wie dieſs auch bey Spinoza der Fall war.) Denn es giebt ſchlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigſtens ohne logiſches Ich, und logiſches Ich kann unmöglich durch Nicht - Ich, alſo nur durch abſolutes Ich hervorgebracht ſeyn.

Wenn alſo vom abſoluten Ich die Rede iſt, ſo reden wir

1) nicht vom logiſchen Ich, denn dieſs iſt blos in Bezug auf Objekt denkbar, und bloſſer Ausdruck des Strebens des Ichs, ſeine Identität im Wechſel der Objekte zu erhalten. Eben deſswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar iſt, iſt es ſelbſt Bürge des abſoluten Ichs und ſeiner abſoluten Identität.

2) Eben ſo wenig vom abſoluten Subjekt in der transſcendentalen Dialektik, wodurch das logiſche Subjekt, das urſprünglich nichts als blos formales Princip der Einheit des Denkens, bloſses Korrelatum der Apperception iſt, als Objekt realiſirt werden

ſoll, was ſich unmittelbar widerſpricht. Das dialektiſche Subjekt entſteht durch bloſſe Abſtraktion: und durch die paralogiſtiſche Vorausſezung, daſs das Ich im Bewuſstſeyn als unabhängig vom Bewuſstſeyn beſtimmbares Objekt denkbar ſeye. Dadurch unterſcheidet ſich das dialektiſche Ich eben ſowohl vom logiſchen als vom reinen Ich. Denn keines von dieſen beyden iſt durch Abſtraktion entſtanden. Jenes iſt nichts als formales Princip der Einheit des Denkens, (und alſo der Abſtraktion ſelbſt), dieſes iſt höher, denn alle Abſtraktion, und nur durch ſich ſelbſt ſetzbar.

Das abſolute Ich iſt alſo weder blos formales Princip, noch Idee, noch Objekt, ſondern reines Ich in intellektualer Anſchauung als abſolute Realität beſtimmt. Wer alſo einen Beweiſs fordert, „daſs ihm auſſer unſrer Idee etwas entſpreche," der weiſs nicht, was er fordert, denn 1) iſt es durch keine Idee gegeben, 2) realiſirt es ſich ſelbſt, es bringt ſich ſelbſt hervor, und braucht alſo nicht erſt realiſirt zu werden. Denn, ſollte es auch realiſirbar ſeyn, ſo würde die Handlung ſelbſt, durch die es realiſirt werden ſollte, es ſchon vorausſetzen, d. h. ſeine Realiſirung, als eines auſſer ſich ſelbſt geſetzten Etwas, hebt ſich ſelbſt auf. Es iſt entweder nichts, oder durch ſich ſelbſt, und in ſich ſelbſt — nicht als Objekt, aber als Ich realiſirt.

Die Philoſophie wird alſo gerade dadurch, dafs das abſolute Ich als Princip aufgeſtellt wird, vor allem Schein geſichert. Denn das Ich, als

Objekt, ist, wie wir ſelbst erwieſen haben, nur durch dialektiſchen Schein möglich, das Ich in logiſcher Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als blos inſofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verſchwindet alſo mit dem Denken ſelbst, und hat gar keine als blos denkbare Realität. *) — Oder ſoll das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn, ſo muſs man eben damit auf alle Philoſophie Verzicht thun. Denn Nicht-Ich ſelbst ist urſprünglich gar nicht, als nur im Gegenſatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das abſolute Ich keine Realität hat.

3. Es ist auffallend, daſs die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterſcheiden zu können. Ein ſolcher Unterſchied, der durch alle urſprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen urſprünglich vorhandenen Grund zurück, der ſchon bey der ersten Bildung der Sprache, ohne daſs man es sich bewuſst war, denſelben bestimmte. Aber eben ſo auffallen ist es, daſs der gröſste Theil der Philoſophen dieſen Vortheil,

*) Dadurch fällt der Satz des Bewuſstſeyns als Princip der Philoſophie von ſelbſt. Denn es zeigt ſich, daſs durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als blos logisch beſtimmt ſind, daſs er alſo wenigſtens, ſo lange er höchstes Princip ſeyn ſoll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philoſoph hat auf dieſen Mangel an Realitität im Satz des Bewuſstſeyns ſtärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benützten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit beynahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort: Seyn, das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes *), als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Partheyen). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiss nichts von ihm **).

*) In der theoretischen Philosophie soll Gott als Nicht-Ich realisirt werden, hier ist also jener Ausdruck an seiner Stelle. Dagegen er in der praktischen Philosophie anders nicht, denn nur polemisch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

**) Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, desswegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moralischen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit dargestellt werden. Darinn liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit

Seyn drückt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, dafs das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders, denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Herablassungssystem erklären läfst. Denn die Idee von Ding an sich mufs nach den [illegible] Deduktionen selbst eine widersprechend[illegible] seyn. Denn Ding an sich heifst nichts [illegible] und nichts weniger, als ein Ding, das kein [illegible] ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist N[illegible]-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellektual wird gar kein Nicht-Ich, sondern blosses Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich

nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich, denn das absolute hat Ewigkeit in sich selbst, und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

an: Freylich schaut Gott keine Erscheinungen, aber eben so wenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, blos sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, dass Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, dass Gott als mit dem absoluten Ich, (das alles Objekt ausschliesst), identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Akkommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als blossen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, dass, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muss, und also Nicht-Ich ausserhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist. — Man sagte wohl auch sonst, es sey Schuld der Schwäche der menschlichen Vernunft, (ein Wort, womit man von jeher viel Missbrauch getrieben hat), dass wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darinn, dass wir überhaupt Objekte erkennen.

(Die Begriffe von **Idealismus** und **Realismus** werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in **empirischer** und **reiner** Bedeutung. **Reiner** Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des **vorgestellten** Objekts zum **empirischen** Subjekt zu thun. Beyde bekümmern sich nur **darum**, die Frage zu lösen: Wie es möglich sey, dass dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d. h. dass es **überhaupt empirisch** sey. — Die Antwort darauf nun könnte beym **Idealisten** nur diese seyn, dass das Ich **gar nicht empirisch** sey, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniss zur theoretischen Philosophie überhaupt geläugnet würde *). Dieser Idealismus ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in **praktischer** Absicht, (als praktisches Regulativ), denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin giebt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und

*) Transscendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts, als das Daseyn der Objekte in den Vorstellungen läugnen, was der transscendente gleichfalls läugnen muss. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objektive Welt zulässt, müsste er auch die **Gründe** seiner Behauptung **nur** im **Ich** suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

da der empirifche kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretifchen Philofophie.

Der reine Realismus fetzt das Daseyn des Nicht-Ichs überhaupt, und diefes entweder gleich dem reinen absoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkley's deuten könnte — (sich felbst aufhebender Realismus.)

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bey Lebnitz und Berkley, der fehr fälfchlich unter die Idealisten gezählt wird, (transfcendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, dafs überhaupt nichts existire, als was das Ich fetze, und dafs das Nicht-Ich nur unter Vorausfetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, alfo felbst nur durch das Ich setzbar fey. (Nemlich um 1) das Nicht-Ich überhaupt fetzen zu können, mufs das abfolute Ich zuvor gefetzt feyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen diefes bestimmbar ist. Im urfprünglichen Setzen aber ist es eben defswegen blosses Entgegensetzen mit abfoluter Negation. Um es alfo 2) überhaupt setzbar zu machen, und ihm Realität mitzutheilen, mufs es ins abfolute Ich, durch welches allein alles, was ist, fetzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen abfoluten Inn-

begriff

begriff aller Realität erhalten — immanenter, Kantischer Realismus *).

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transscendent - immanenter (unbegreiflicher) Realismus vieler Kantianer, und namentlich Rein-

*) Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daſs sie nemlich schlechterdings nicht darauf gehen kann, „in das Innere der Objekte einzudringen," d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesamte Realität, die ihnen zukömmt, blos als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (auf's Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als ausser derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übertragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = o sind; weswegen auch ihre Gesetze schlechterdings nur in Bezug auf ihre erscheinende Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daſs die Realität in der Erscheinung noch durch die Kaussalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch ausser der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andre, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stoſsen.

hold's, *) der ſich übrigens den Sektennamen Kantianer ſelbſt verbeten hat.)

Empiriſcher Idealismus iſt entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transſcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daſeyn der äuſſern Gegenſtände als Körper läugnete, dagegen aber das Daſeyn eines Nicht - Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rückſicht auf jenes empiriſcher Idealiſt, in Rückſicht auf dieſes reiner, objektiver Realiſt.

Transſcendenter Realismus iſt nothwendig empiriſcher Idealismus und umgekehrt. Denn da der transſcendente Realiſmus die Objekte überhaupt als Dinge an ſich anſieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empiriſchen Ichs anſehen, und ſie nur, inſofern ſie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an ſich betrachten. So muſste Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an ſich zu retten, zur präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen. Kurz zu ſagen, muſs der Dogmatismus (der das Nicht - Ich als das Abſo-

*) Anders kann ich mir wenigſtens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an ſich geben den Stoff zu den Vorſtellungen. (Die Dinge an ſich geben nichts als die Schranken der abſoluten Realität in der Vorſtellung). — Man ſehe ſtatt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorſtellungsvermögens, wiewohl dieſer nach ſpätern Erklärungen des Verfaſſers eine philoſophiſche — Excurſion ſeyn ſoll!

lute behauptet) die Dinge an ſich unter denjenigen Formen vorſtellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einigen Abſoluten) eigenthümlich ſind, und erſt von dieſem (in der Syntheſis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identiſche Subſtantialität, reines Seyn, Einheit u. ſ. w.); dagegen er diejenige Formen, welche das Objekt in der Syntheſis vom urſprünglichen Nicht-Ich erhält, (Wechſel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. ſ. w.) als blos der Erſcheinung des Dings an ſich zugehörig betrachten muſs. Deſswegen die Leibniziſchen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identiſche Subſtantialität und reines Seyn, als vorſtellende Weſen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Kauſſalität in passiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als blos in der sinnlichen Vorſtellung deſſelben vorhanden empiriſch-idealiſtiſch erklärt werden muſsten. — Im konſequenten Dogmatismus hat alſo der empiriſche Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er iſt nothwendige Folge des transſcendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, ſo hebt er ſich ſelbſt auf. Denn es iſt lächerlich, das Nicht-Ich ſeinem Daſeyn nach blos als Produkt eines empiriſchen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft, begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wiſſen, wie Nicht-Ich überhaupt, d. h. wie empiriſches Vermögen überhaupt möglich werde.

Leibniz, oder besser noch, der konsequente Dogmatismus, sieht die Erscheinungen als eben so viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem kritischen System sind sie eben so viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art (Realität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge blos in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläſst, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine ausser dem absoluten Ich wirkliche Kaussalität — durch ein Unendliches ausser dem Unendlichen — hiesse das Ich überfliegen.). Bey Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber ausserhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaſst Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durch's Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre, und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur

von dieſer und in dieſer erhalten. *) (Theoretiſche Philoſophie). In jener unendlichen Sphäre iſt alles intellektual, alles abſolutes Seyn, abſolute Einheit, abſolute Realität, in dieſen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einſchränkung: durchbrechen wir dieſe Sphären (praktiſche Philoſophie), ſo ſind wir in der Sphäre des abſoluten Seyns, in der überſinnlichen Welt, wo alles Ich auſſer dem Ich nichts, und dieſes Ich nur Eines iſt.

* * *

. . . Ich wünſchte mir Platon's Sprache oder die ſeines Geiſtesverwandten, Jacobi's, um das abſolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Exiſtenz unterſcheiden zu können. Aber ich ſehe, daſs dieſe Männer ſelbſt, wenn ſie vom Unwandelbaren, Ueberſinnlichen ſprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daſs jenes Abſolute in uns durch kein bloſſes Wort einer menſchlichen Sprache gefeſſelt wird, und daſs nur ſelbſterrungnes Anſchauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unſrer Sprache zu Hülfe kommt.

*) Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche ſeye im Ueberſinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdiſche im Himmliſchen befaſst, leidet alſo eine ſehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke ſehr häufig einen Schatz geahndeter, und gefühlter Wahrheit. Sie ſind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäſse der Aegypter, die der Philoſoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muſs.

Selbſterrungnes Anſchauen. Denn das Unbedingte in uns iſt getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffſt, daſs das Bedingte dir ſelbſt wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechſels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darſtellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniſs an Objekte gebunden biſt, weil deine intellektuale Anſchauung getrübt, und dein Daſeyn ſelbſt für dich in der Zeit beſtimmt iſt, wird ſelbſt das, wodurch du allein zum Daſeyn gekommen biſt, in dem du lebſt und webſt, denkſt und erkennſt, am Ende deines Wiſſens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichſam ein von dir ſelbſt verſchiednes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir ſelbſt als endlichem Weſen darzuſtellen ſtrebſt, und doch niemals als wirklich in dir findeſt — der Anfang und das Ende deines Wiſſens daſſelbe — dort Anſchauung, hier Glaube!

* * *

§. 16.

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin und alle Realität in ſich: Es ſetzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit ſich ſelbſt. Die materiale Urform des Ichs iſt demnach die Einheit ſeines Setzens, inſofern es alles ſich gleich ſetzt. Das abſolute Ich geht niemals aus ſich ſelbſt heraus.

Durch dieſe materiale Urform aber iſt nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens

im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nemlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Innbegriff aller Realität ist (§. 8.), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine blosse Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst setzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nemlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daſs A = nicht = A gesetzt würde. Das Ich sey, was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es ſetzt, ſeiner Realität gleich ſetzt, ſo wird, inſofern die Form des Setzens im Ich blos durch das Ich beſtimmt iſt, das Geſetzte nur *in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich*, d. h. nicht als etwas dem Ich *entgegengeſetztes* betrachtet, das Ich beſtimmt durch ſeine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und ſchlechterdings kein *Objekt, als* ſolches, inſofern es dem Ich entgegengeſetzt iſt. Der Satz Ich = Ich iſt alſo die Grundlage *alles* Setzens. Denn das Ich ſelbſt heiſst nur inſofern geſetzt, als es nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt geſetzt iſt: alles andre aber, was geſetzt iſt, iſt es nur inſofern, als das Ich zuvor geſetzt iſt; was aber geſetzt iſt, iſt ſchlechthin geſetzt, nur inſofern es dem ſchlechthin - geſetzten Ich gleich geſetzt, und alſo, da das Ich nur ſich ſelbſt gleich geſetzt ſeyn kann, mit ſich ſelbſt identiſch iſt. A = A iſt inſofern die *allgemeine Formel* des ſchlechthin - Setzens, weil dadurch nichts ausgeſagt wird, als daſs, was geſetzt iſt, geſetzt ſeye.

Nun kann ich in's Ich ſetzen nach freyer Willkühr, ich kann nur das nicht ſetzen, was ich nicht ſetze. Ich ſetze alſo A, und, da ich es ins Ich ſetze, gleich irgend einer Realität = B; aber nothwendig als etwas ſich ſelbſt gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Würd' es als B und als — B = C geſetzt, ſo wäre das Ich ſelbſt aufgehoben. Inſofern geht der Satz A = A als *allgemeine Formel* (des ſich ſelbſt gleich - Setzens) allen andern formalen Grundſätzen voraus, inſofern er ein *beſonderer* Satz — (von beſonderem *Innhalt*) — iſt, ſteht er unter der allgemeinen Gattung der ſchlecht-

hin gesetzten, durch ihn, insofern er blosse Formel ist, bedingten, Sätze.

Alle unbedingt - gesetzte Sätze, alle, deren Setzen blos durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heissen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die blos durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich gesezt wird, die unbedingt gesetzt sind. (Ich sage, gesetzt sind. Denn nur das blosse Gesetztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze, sind identische Sätze, dergleichen A = A als besondrer Satz betrachtet ist (d. h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die ausser seinem Wesen liegen). Dass sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, dass sie identische sind, zur materialen. Identische Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, weil es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gesetztseyn nicht durch ein anders Gesetztseyn bedingt ist. So kann A = B ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nemlich durch das blosse Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das blosse Setzen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist blos bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also über-

all nur die materiale, durchs Ich bestimmte, Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, so muſs auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist blos dadurch, daſs es ist, d. h. daſs es sich selbst gleich ist, also durch die blosse Einheit seiner Anschauung. Nun sind die thetischen Sätze blos bedingt durch ihr Gesetztseyn im Ich. Das Ich aber ist blos durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muſs das im thetischen Satze Gesetzte blos bedingt seyn durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, A = B, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas ausser sich, sondern insofern es blos durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, als solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich selbst gleich ist = B. — Alle numerische Bestimmung von A ist also eben dadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muſs der Körper A blos in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, in bestimmtem Raum, gedacht werden: oder vielmehr, insofern der Satz the-

tiſch ist, wird A wirklich blos in der Einheit ſeines Geſetztſeyns gedacht. Das, was ihn zum thetiſchen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, ſondern das *Denken* desſelben in ſeiner Einheit. — Das A im thetiſchen Satze überhaupt ist ſeinem *bloſsen* Geſetztſeyn nach, alſo weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist geſetzt, weil eins *mehrmals*, alſo nicht weil es *ſchlechthin* geſetzt ist. Der Satz alſo, der eine Vielheit ausſagt, ist nicht nur ſeinem Innhalt, ſondern auch der bloſsen *Form ſeines Geſetztſeyns* nach ein *antithetiſcher* Satz. Nur dadurch, daſs dem Ich urſprünglich etwas entgegengeſetzt, daſs das Ich ſelbst als Vielheit (in Zeit) geſetzt wird, ist es möglich, daſs das Ich über die Einheit des bloſsen Geſetztſeyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasſelbe Geſetzte mehrmals ſetze, oder zween Begriffe, die nichts mit einander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. *Körper* und *Schwere* zugleich ſetze.

Allgemeinheit ist empiriſche, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, alſo Form einer *Syntheſis*. Allgemeine Sätze sind alſo weder thetiſche, noch antithetiſche, ſondern *ſynthetiſche* Sätze.

Das Ich ist blos dadurch, daſs es alle *Realität* ſetzt. Sollen alſo thetiſche Sätze (d. h. ſolche, die durch ihr bloſses Setzen im Ich bestimmt sind) möglich ſeyn, ſo müſſen sie ſchlechthin etwas *ſetzen* (bejahen). So wie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloſse Ich, denn das enthält keine

Verneinung, fondern durch etwas ausser demfelben (ihm entgegengefetztes) bedingt. (Der bejahende Satz fetzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetifch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Satz fetzt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andre fetzt, fo nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetifch-verneinende (fonst unendliche) Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, fondern fetzt es zugleich in eine andre, jener entgegengefetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andre zu fetzen, der Satz aber: Gott ist nicht = wirklich, fetzt ihn zugleich in eine andre, der Sphäre der Wirklichkeit widerfprechende, Sphäre. Es kommt aber, um ein thetifch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, dafs man die Negation mit dem Prädikat willkührlich verbindet, fondern darauf, dafs das Subjekt fchon durch fein blosses Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengefetzte Sphäre gefetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetifch-verneinendes Urtheil verwandeln, denn das Subjekt Zirkel ist nicht fchon durch fein blosses Gefetztfeyn in eine der Sphäre des Viereckigten fchlechthin entgegengefetzte Sphäre gefetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt feyn. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht füfs, nothwendig ein unendliches Urtheil, denn das Subjekt Zirkel ist fchon durch fein blosses Gefetztfeyn, ausser der

Sphäre des Süssen, alſo in eine jener Sphäre geradezu entgegengeſetzte Sphäre geſetzt. Deſswegen auch im thetiſch - verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, ſondern beim Prädikat steht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, ſondern in eine ganz andre, jener entgegengeſetzten Sphäre von Prädikat geſetzt. — Maimon war, ſo viel ich weiſs, bis jezt derjenige, der am bestimmtesten auf dieſe Unterſcheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist blos durch sich ſelbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich geſetzt werden, blos weil es geſetzt ist, ſo muſs es durch nichts ausser dem Ich bedingt ſeyn, denn es ist blos durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts ausser der Sphäre ſeines Weſens liegendes. Thetiſche Sätze ſetzen alſo ein Seyn, das blos durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, ſondern blosses Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht - Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis, (der Widerſpruch zwiſchen Ich und Nicht - Ich), ganz allgemein und blos formal enthalten: sie müssen alſo, wenn dieſer Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und blos formal, ausdrücken. Eben deſswegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirk-

lichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen urſprünglichen, aller Syntheſis vorhergehenden Formen, denn ſie drücken das, was jene blos formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf ſchon vollbrachte Syntheſis aus. Alſo ſind ſie, da Kategorien eigentlich diejenige Formen ſind, durch welche die Syntheſis des Ichs und Nicht-Ichs beſtimmt wird, keine Kategorien, ſondern ſie enthalten alle zuſammen die Syllepsis aller Kategorien. Denn da ſie ſelbſt das bloſſe Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt iſt, ſo können ſie nicht mehr ſelbſt Bedingungen dieſer Setzbarkeit, ſondern nur Reſultat der Syntheſis, oder ſylleptiſche Begriffe aller Syntheſis ſeyn.

Reines Seyn nemlich iſt urſprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieſer Form geſetzt werden, als was dem Ich gleich geſetzt iſt: weſswegen auch einzig und allein in thetiſchen Sätzen reines Seyn ausgedrückt wird, weil nemlich in dieſen das Geſetzte gar nicht als Etwas dem Ich Entgegengeſetztes, als Objekt, ſondern nur als Realität des Ichs überhaupt beſtimmt iſt.

Die eigentliche Formel für thetiſche Sätze iſt dieſe: A ist — d. h. es hat eine eigne identiſche Sphäre des Seyns, in die nun alles geſetzt werden kann, was blos durch das Seyn von A, durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt iſt. Dagegen muſs es eben ſo eine allgemeine Formel für die Antitheſis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, dieſe ſeyn muſs: A $\gtrdot$ — A. Dadurch nemlich wird, da A im Ich geſetzt iſt, — A nothwendig auſſer dem Ich,

unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtſeyns geſetzt. Wie nun die erſtere Formel eine urſprüngliche Theſis möglich macht, ſo macht dieſe eine urſprüngliche Antitheſis möglich.

Nun iſt aber eben dieſe urſprüngliche Theſis und Antitheſis das Problem der geſammten Syntheſis der Philoſophie, *) und ſo, wie die reinen Formen der Modalität die Form der Theſis und Antitheſis urſprünglich und allgemein ausdrücken, müſſen ſie auch die Form möglicher Syntheſis urſprünglich, und vor aller Syntheſis enthalten. Dieſe Form iſt Beſtimmung des Nichtſeyns durch das Seyn, und dieſe liegt als urſprüngliche Form der Beſtimmung aller möglichen Syntheſis zu Grunde.

Reines Seyn iſt nemlich nur im Ich denkbar. Das Ich iſt ſchlechthin geſetzt. Das Nicht-Ich aber iſt entgegengeſetzt dem Ich, mithin iſt es ſeiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. ſchlechterdings nicht im Ich ſetzbar. Nun ſoll es aber doch im Ich geſetzt werden, und dieſes Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daſs ſie die Form des Nicht-Ichs ſelbſt mit

*) Unter den Kategorien jeder einzelnen Form iſt jedesmal die erſte Ausdruck der Urform des Ichs, die zweyte Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte endlich die Syntheſis, in welcher die beyden erſtern vereinigt werden, und nun erſt Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beyläufig zu ſagen bezieht ſich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, alſo ſind die mathematiſchen Kategorien durch die dynamiſchen, nicht umgekehrt, beſtimmt.

der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu beſtimmen ſtrebt.

Da nun *reines Seyn* Urform aller Setzbarkeit im Ich iſt, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Syntheſis vermittelt wird, ſo iſt die Form des reinen Seyns, inſofern ſie dem Nicht-Ich zukommen ſoll, nur als *Angemessenheit zur Synthesis überhaupt* denkbar (nach kantiſcher Sprache: *objektive Möglichkeit*, d. i. Möglichkeit, (Setzbarkeit im Ich) die einem *Objekt*, *als* ſolchem, zukommt, iſt nur in der Angemeſſenheit zur Syntheſis enthalten.). Das Nicht-Ich nemlich iſt urſprünglich für das Ich *logiſch* unmöglich; denn für das Ich giebt es keine, als thetiſche, Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Innhalt eines thetiſchen Satzes werden, ſondern widerſpricht der Form des Ichs geradezu. Nur inſofern das Nichtſeyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs beſtimmt, d. h. inſofern eine *Synthesis* des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich ſetzbar im Ich, alſo kann ſeine Möglichkeit nur als Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt vorgeſtellt werden: mithin wird die logiſche Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematiſche Sätze ſind daher ſolche, deren logiſche Möglichkeit durch die objektive bedingt iſt, ſtehen aber in der Logik ſelbſt nur unter der reinen, aller Syntheſis vorangehenden, Form des Seyns, und können unmöglich ſelbſt als beſondre Gattung aufgeſtellt werden. Denn da ſie blos eine

Aus-

Ausſage der durch objektive Möglichkeit vermittelten logiſchen Möglichkeit ſind, logiſche Möglichkeit aber überall dieſelbe iſt, ſo gehören ſie nur in Rückſicht auf das, wodurch ſie problematiſche Sätze ſind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, inſofern ſie die logiſche vermittelt (Schema der logiſchen iſt), objektiv-logiſche Möglichkeit; Sätze, die blos reines Seyn, reine Möglichkeit *) ausdrücken, Essentialsätze, ſolche aber, die eine objektiv-logiſche Möglichkeit ausdrücken, problematiſche nennen. Die problematiſchen Sätze kommen alſo in der Logik nur inſofern vor, als ſie zugleich Eſſentialſätze ſind.

Existentialsätze ſind durch die urſprüngliche Entgegenſetzung des Nicht-Ichs beſtimmt, bekom-

*) Man ſollte das Wort logische, reine Möglichkeit untergehen laſſen: der Ausdruck veranlaſst nothwendig Miſsverſtändniſs. Es giebt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die ſogenannte logiſche Möglichkeit iſt nichts, als reines Seyn, ſo wie es in der Form des thetiſchen Satzes ausgedrückt iſt. Wenn man z. B. ſagt, der Satz: Ich iſt Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, ſo iſt dieſs leicht miſszuverſtehen, nicht ſo, wenn man ſagt: ſeine Form ſey die des reinen Seyns (im Gegenſatz gegen Daseyn oder gegen logiſche Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt iſt).

men aber nur erſt durch die Syntheſis Möglichkeit. Sie ſind alſo bedingt durch objektiv-logiſche Möglichkeit, obgleich ſie nicht bloſſe Möglichkeit ausſagen. Durch objektiv-logiſche Möglichkeit nemlich wird das Nicht-Ich nur in Syntheſis überhaupt geſetzt: ein Exiſtentialſatz aber ſetzt es in beſtimmte Syntheſis. Nun ſoll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch ſeine bloſſe Möglichkeit, d. h. durch Syntheſis überhaupt, geſetzt ſeyn, ſo wie das Ich durch Theſis überhaupt geſetzt iſt (denn wo Theſis iſt, da iſt Ich, und wo Ich iſt, da iſt Theſis). Allein die Urform des Objekts iſt, Bedingtheit. Mittelſt dieſer, inſofern ſie durch das Schema der Zeit darſtellbar iſt, bekommen die Objekte nur dadurch Daseyn, daſs ſie einander wechſelſeitig ihre Stelle in der Zeit beſtimmen, ihr Daſeyn überhaupt iſt nur beſtimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daſeyn in einer beſtimmten Syntheſis. Mithin muſs hier eine neue Syntheſis eintreten, die, ſo wie Seyn und Nichtſeyn urſprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daſs das Nicht-Seyn durch das Seyn beſtimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Reſultat jener Syntheſis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daſs ſie dieſe durch jene beſtimmt. Nun iſt objektiv-logiſche Möglichkeit Geſetztſeyn in der Syn-

thesis überhaupt, Wirklichkeit Gesetztseyn in bestimmter Synthesis, also muss das Nicht-Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesetzt seyn, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesetzt ist, d. h. es muss in aller Synthesis gesetzt seyn, denn alle Synthesis ist gleich der Synthesis überhaupt, sowohl als der bestimmten Synthesis.

* * *

Ich glaube, dass der ganze Fortgang dieser Synthesis, in einer Tafel vorgestellt, dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine.

Tafel aller Formen

I.

1. Thesis.

Absolutes Seyn, blos in und durch das Ich ursprünglich bestimmte absolute Setzbarkeit.

2. Antithesis.

Absolutes Nicht-Seyn, absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gensatz gegen dasselbe bestimmbare, absolute Nichtsetzbarkeit.

3. Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimmbare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs.*) (Diese Möglichkeit heisst, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektiv-logische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis (mittelst der Kategorien) möglich wird, Angemessenheit zur Synthesis (den Kategorien) überhaupt, Daseyn in der Zeit überhaupt.

*) Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur unbedingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein.

der Modalität.

II.

1. Theſis.

Bedingtſeyn durch die Syntheſis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv-logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2. Antitheſis.

Objektives, nicht blos durchs Ich beſtimmtes Bedingtſeyn, Daſeyn in beſtimmter Syntheſis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3. Syntheſis.

Bedingtſeyn des (durchs Objekt beſtimmten) Geſetztſeyns in beſtimmter Syntheſis durch das (durchs Ich beſtimmte) Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Daseyn *) in aller Syntheſis. — Beſtimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logiſche Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progreſſus der Syntheſis 1) von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2) von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

*) Daſeyn iſt die gemeinſchaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſtehen. Der Unterſchied bey dieſen iſt nur die Zeitbeſtimmung ſelbſt, nicht das Setzen oder Nichtſetzen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt iſt alſo Reſultat der erſten Syntheſis. In der zweyten wird es in der Theſis als Möglichkeit, in der Antitheſis als Wirklichkeit, in der Syntheſis als Nothwendigkeit beſtimmt.

* * *

[Da Zeit Bedingung aller Synthesis ist, und eben deswegen von der transscendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch so darstellen. Das Schema des reinen (ausserhalb aller Zeit gesetzten) Seyns ist Daseyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Synthesis überhaupt). Objektive Möglichkeit ist also Gesetztseyn in der Zeit überhaupt. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt gesetzt, doch zugleich setzbar und nicht setzbar. Um ein Objekt zu setzen, muss ich es in bestimmte Zeit setzen, was nur dadurch möglich wird, dass ein andres ihm seine Stelle in der Zeit bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen lässt. Nun soll aber das Nicht-Ich blos durch seine Möglichkeit, blos durch das Schema des reinen Seyns, gesetzt werden.

Diesem Setzen durch blosse Möglichkeit aber widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur, als in bestimmter Zeit gesetzt, gedacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild) *)

*) Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende; Bild das in bestimmter Zeit gesetzte, und doch für alle Zeit setzbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit gesetzt ist.

der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Syntheſis überhaupt), wodurch Daſeyn in der Zeit überhaupt mit Daſeyn in beſtimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit alſo iſt nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich beſtimmte Zeit, weil alle Zeit ſo gut beſtimmt iſt, als ein einzelner Zeittheil. Inſofern nun das Nicht - Ich in beſtimmte Zeit geſetzt iſt, erhält es ſeine urſprüngliche Form (des Wechſels, der Vielheit, der Negabilität), inſofern es in Zeit überhaupt geſetzt iſt, drückt es die ſchematiſche Urform des Ichs aus, Subſtantialität, Einheit, Realität. Aber es iſt in beſtimmte Zeit nur inſofern geſetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt geſetzt iſt, und umgekehrt. Seine Subſtantialität iſt nur in Bezug auf Wechſel, ſeine Einheit nur in Bezug auf Vielheit, ſeine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar.]

Anmerk. 1) Das Ich ſetzt urſprünglich, und, da es die reinſte Einheit iſt, alles ſich gleich, nichts ſich entgegen. Der thetiſche Satz hat alſo eigentlich gar keinen andern Inhalt, als das Ich, denn was in ihm geſetzt iſt, iſt nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form ſeiner Identität mit dem Ich geſetzt. — Die Vernunft geht im theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauche auf nichts, als abſolut - thetiſche Sätze = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretiſchen Gebrauche ſtrebt ſie, das Nicht - Ich zur höchſten Einheit zu erheben, alſo ſeine Exiſtenz in einem thetiſchen Satze zu beſtimmen, = dem Satze, Ich = Ich. Bey dieſem nemlich frägt es ſich nicht: Iſt das Ich geſetzt? ſondern es iſt ge-

ſetzt, weil es geſetzt iſt. Alſo ſtrebt das Ich, das Nicht-Ich zu ſetzen, weil es geſetzt iſt, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben. Dieſe materiale Form des Strebens der Vernunft beſtimmt die formale im ſyllogiſtiſchen Regreſſus; beyde gehen auf ein Streben nach thetiſchen Sätzen. Die theoretiſche Vernunft nemlich ſtrebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetiſchen Satz, dergleichen blos der Satz Ich = Ich iſt, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas ausſagt, ſeyn kann, weſswegen auch jenes Streben auf Widerſprüche führen muſs: in ihrem formalen Gebrauche aber ſtrebt ſie nach formal-thetiſchen Sätzen, die eine ganze Reihe von Epiſyllogismen begründen. — Was der theoretiſchen Vernunft unmöglich war, indem ſie durch ein Nicht-Ich beſchränkt war, das thut nun die praktiſche, ſie erreicht den einzigen abſolut- (d. h. formal- und material-) thetiſchen Satz: Ich = Ich.

2) Die Form der Identität beſtimmt ſchlechterdings kein Objekt, als ſolches. *) Daſs aber Leibniz, und alle die Männer, die in ſeinem Geiſte dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität anſahen, iſt bey

*) Der Grundſatz der Identität iſt A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich ſeyn, alſo erhellt, daſs A durch die Form der Identität gar nicht ſeinem Geſetztſeyn auſſer dem Ich zufolge beſtimmt, ſondern nur inſofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt geſetzt iſt, betrachtet wird.

weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seyn-wollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daſs sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenige sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die kritische, d. h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deſswegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltner Realität: *) dagegen dem Dogmatismus eben dieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der subjektiven Realität seyn muſs. Durch die Form der Identität bestimmt Leibniz das Ding an sich überhaupt,

*) Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, insofern das Setzen derselben im Ich schon vermittelt ist: bestimmt aber alsdann diese doch nicht als objektive Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetzseyns im Ich. — Der Saz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derselben zu bestimmen — deswegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur polemisch, oder dann, wann er seinem Accommodationssystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

Bayerische Staatsbibliothek München

ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daſs aber durch die Form der Identität zwar das Ding an ſich überhaupt, die objektive Realität deſſelben, nicht aber die ſubjektive, d. h. die Erkenntniſs des Dings an ſich (das Herausgehen aus der bloſſen Sphäre des Dings an ſich überhaupt), beſtimmt ſeye, erklärte Leibniz ſo ſtark und ſo auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daſs durch die Form der Identität zwar die ſubjektive, d. h. die blos im Ich geſetzte Realität, nicht aber die objektive, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs beſtimmbare Realität, beſtimmt ſeye. Für den Dogmatismus müſſen thetiſche Sätze nur durch's Nicht-Ich, antithetiſche aber und ſynthetiſche nur durch's Ich; für den Kriticismus umgekehrt thetiſche nur durch's Ich, antithetiſche und ſynthetiſche nur durch's Nicht-Ich möglich werden. Leibniz beſtimmt die abſolute Sphäre durch's abſolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form ſynthetiſcher Sätze auf, ſondern braucht ſie, um aus ſeiner abſoluten Sphäre herauszukommen, ſo gut als ſie Kant braucht. Beyde haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieſelbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an ſich, des ſchlechthin Geſetzten, in die Sphäre des beſtimmten (vorſtellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben dieſen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt —) braucht Kant, um aus der

Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat also den Satz der Identität so gut verstanden, als Kant, und ihn für sein System so gut, als dieser für das seinige zu brauchen gewuſst: das, worin beyde uneinig sind, ist nicht der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durch's Absolute im System unsers Wissens.

3) Für das absolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt, ist durch die bloſse Form des reinen Seyns bestimmt. Für das endliche Ich aber giebt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nemlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit, Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit, Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muſs sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich

giebt es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nemlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloſſe Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit), und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis überhaupt, praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Nothwendigkeit endlich — (die höchste Stuffe, die ein endliches Wesen erreichen kann) — Angemessenheit zu aller Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles, was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muſs.) *)

*) Auf dem Begriff der praktischen Möglichkeit (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt, und das ganze System des Naturrechts; auf dem Begriff praktischer Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht, und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muſs, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muſs auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muſs denn doch so handeln, als ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine Handlungsweise gerade so bestimmen, wie das

Dagegen beym abſoluten Ich gar kein Sollen ſtatt findet, weil, was dem endlichen Ich prakti-

Seyn des Unendlichen beſtimmt wäre, wenn es für daſſelbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im abſoluten Ich Pflicht und Recht identiſch ſeyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Alſo kann der eigentliche Gegenſtand alles moraliſchen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgeſtellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Weſen, als ſolches, ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, ſo würden ſeine freie Handlungen keine andre Norm mehr voraussetzen, als die des moraliſchen Geſetzes. Deſswegen auch insbeſondere das höchſte Ziel, worauf alle Staatsverfaſſungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet ſind) hinwirken müſſen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums ſeyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgeſetze regiert würde, gäbe es im Staate ſchlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anſpruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, ſelbſt nichts, als ſeine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, ſo würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht ſchon realiſirt wäre. Recht aber hört ſobald auf, als die Pflicht, die ihm entſpricht, erfüllt iſt; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur ſo lange, als ſie nicht von Wirklichkeit verdrungen iſt, und, wer im Beſitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) iſt, bekümmert ſich nicht mehr um Möglichkeit (ſein Recht). — Dieſe Idee lag auch

sches Gebot ist, jenem konstitutives Gesetz seyn muss, durch welches weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn, nicht imperativ, sondern kategorisch ausgesagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Giebt es nemlich für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist diess schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freyheit des empirischen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8.) wurde dem absoluten Ich absolute Freyheit beygelegt, d. h. Freyheit, die blos auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukömmt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht-Ich ursprünglich ausschliesst. Diese absolute Freyheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschliesst, hat insofern absolute Freiheit, die so bald aufhört, unbegreiflich

der Platonischen Republik zu Grunde; denn auch in dieser sollte alles praktisch-mögliche wirklich, alles praktisch-wirkliche möglich seyn; eben deswegen sollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subjekt ist Zwang, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freyheit denkbar.

zu ſeyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, alſo auch aus der Sphäre aller objektiven Kauſſalität hinweggenommen iſt. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität verſetzen, und ihm doch noch Kauſſalität durch Freyheit zuſchreiben wollen — dieſs ſcheint ein gewagtes Unternehmen zu ſeyn.

Die Rede iſt alſo hier nicht von der abſoluten Freyheit des abſoluten Ichs (§. 8.), denn dieſe realiſirt ſich ſchlechthin ſelbſt, weil ſie dieſelbe Kauſſalität des Ichs iſt, mittelſt welcher es ſich ſchlechthin als Ich ſetzt. Das Ich iſt aber nur inſofern Ich, als es durch ſich ſelbſt, d. h. durch abſolute Kauſſalität geſetzt iſt. Alſo ſetzt das Ich, indem es ſich ſelbſt ſetzt, zugleich ſeine abſolute, unbedingte Kauſſalität. Hingegen kann ſich Freyheit des empiriſchen Ichs unmöglich ſelbſt realiſiren, denn das empiriſche Ich, als ſolches, exiſtirt nicht durch ſich ſelbſt, durch eigne freye Kauſſalität. Auch könnte dieſe Freyheit des empiriſchen Ichs nicht, wie die des abſoluten Ichs, abſolut ſeyn, denn durch dieſe wird ſchlechthin und zwar bloſſe Realität des Ichs geſetzt, durch die Kauſſalität jener aber ſoll erſt die abſolute Realität des Ichs hervorgebracht werden. Jene iſt durch ſich ſelbſt, und abſolut-unendlich, dieſe empiriſch-unendlich, weil, eine abſolute Realität hervorzubringen, eine empiriſch-unendliche Aufgabe iſt. Jene iſt ſchlechthin immanent, denn ſie iſt nur inſofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt iſt, aus ſich ſelbſt herauszugehen, dieſe iſt nur als transſcendentale Freyheit beſtimm-

bar, d. h. als Freyheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch sie wirklich ist.

Das Problem der transscendentalen Freyheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer missverstanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der reinen Vernunft so grosses Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freyheit, denn ein Absolutes schliesst schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Kaussalität aus; die absolute Freyheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die blosse (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein blosses Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie musste also entweder das Absolute überhaupt läugnen, oder, wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch absolute Freyheit beylegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transscendentale Freyheit, d. h. die Freyheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freyheit haben solle,

nicht

nicht wie ein intellektuales Ich *) intellektual, d. h. absolut - frey seyn könne, sondern wie es möglich sey, daſs ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Kauſsalität durch Freyheit habe.

Das empirische Ich existirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daſs das empirische Ich empirisch ist, muſs es den Objekten, daſs es überhaupt Ich ist, nur einer höhern Kauſsalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist

*) Kant bemerkt sehr richtig, daſs sich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntnisse beziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse sey, intelligibel genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objekte zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objekten den Ausdruck intellektual nicht gebrauchen sollte; für den Kriticismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligible Objekte zuläſst, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beylegt. Beym absoluten Ich nemlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium essendi und cognoscendi zusammen; mithin muſs man eben so wohl vom Ich als z. B. von seiner Anschauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Kauſsalität in der Kauſsalität des absoluten befaſst ist, intelligibel heiſsen, weil es einerseits als Objekt, andrerseits als durch absolute Kauſsalität bestimmbar betrachtet werden muſs.

selbst das empirische Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden, Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselbe Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transscendentaler Freyheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht-Ich schlechthin ausschliessende, gesetzt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Kaussalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transscendentale Freyheit wirklich sey.

Dass nemlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Kaussalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objekten aber verdankt es nichts, als seine Schranken, und die Endlichkeit seiner Kaussalität. Also ist die Kaussalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Dass sie Kaussalität durch Freyheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, dass sie transscendentale (empirische) *) Freyheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freyheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre

*) Es ist schon oben S. 20. bemerkt worden, dass das Wort empirisch in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird, als gewöhnlich.

Schranken ſtöſst, transſcendental, d. h. Freyheit eines empiriſchen Ichs.

Dieſe Freyheit des empiriſchen Ichs iſt alſo nur durch ihre Identität mit der abſoluten begreiflich, und kann demnach durch keine objektive Beweiſe erreicht werden, denn ſie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur in ſo fern es in der abſoluten Kauſſalität des abſoluten Ichs befaſst iſt, zu. Aber eben ſo wenig realiſirt ſie ſich ſelbſt, denn als transſcendentale Freyheit iſt ſie nur im empiriſchen Ich wirklich, nichts empiriſches aber realiſirt ſich ſelbſt. Da ſie aber nur durch die abſolute Kauſſalität möglich iſt, ſo iſt ſie im empiriſchen Ich nur durch irgend ein Faktum realiſirbar, durch welches ſie als identiſch mit der abſoluten geſetzt wird. Allein das empiriſche Ich iſt gerade nur durch Einſchränkung des Abſoluten, d. h. durch Aufhebung deſſelben, als eines Abſoluten wirklich. Inſofern alſo das empiriſche Ich blos in Bezug auf Objekte, als Schranken des abſoluten betrachtet wird (theoretiſche Philoſophie), kann ſeine Kauſſalität ſchlechterdings nicht als identiſch mit der abſoluten gedacht werden; ſoll dieſs geſchehen, ſo muſs die Kauſſalität des empiriſchen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, ſondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte iſt gerade dasjenige, worin beyde, abſolute und transſcendentale Freyheit, zuſammenſtimmen können. Denn empiriſche Freyheit kann zwar nur auf empiriſche (empiriſch - hervorzubringende), nicht

auf abſolute Negation der Objekte gehen, wie die Kauſſalität des abſoluten Ichs; aber doch treffen beyde in der Negation zuſammen, und wenn ſich eine *ſolche* Kauſſalität des empiriſchen Ichs aufzeigen läſst, ſo iſt auch erwieſen, daſs ſie von der abſoluten Kauſſalität nicht der *Art*, nicht dem *Princip*, ſondern nur der *Quantität* nach (durch ihre Schranken) verſchieden iſt. Abſolute Kauſſalität kann im empiriſchen Ich nicht kategoriſch *geſetzt* werden, denn ſonſt hörte es auf, empiriſch zu ſeyn, alſo kann ſie nur *imperativ* in ihm geſetzt ſeyn durch ein Geſetz, das Negation aller Objekte, d. h. abſolute Freyheit fordert, denn abſolute Kauſſalität kann nur von einer *ſolchen* Kauſſalität *gefordert* werden, die nicht *ſelbſt* abſolute Freyheit iſt, aber doch von der abſoluten nicht der Qualität, ſondern nur der *Quantität* nach verſchieden iſt.

Transſcendentale Freyheit iſt alſo nicht blos durch die *Form* des moraliſchen Geſetzes, ſondern auch durch die *Materie* deſſelben realiſirt. Denn das moraliſche Geſetz, das nur im endlichen Ich möglich iſt, weil nur von dieſem Identität mit dem Unendlichen *gefordert* werden kann, geht zwar nicht auf *abſolute* Negation aller Objekte (konſtitutiv), aber doch imperativ auf *bedingte*, d. h. empiriſch - (progreſſiv -) hervorzubringende Negation derſelben, alſo auf abſolute Kauſſalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas *kategoriſch Geſetztes*, aber doch als auf etwas *Hervorzubringendes*. Solche Forderungen aber können nur an eine Kauſſalität gemacht werden, die von der abſo-

luten blos durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst **hervorbringen**, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll. *)

*) Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freyheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr grosse Verdienste, aber in **seinem** System (das nur vom empirischen Ich ausgeht) ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit, und seiner Theorie der Freyheit einen durch das oberste Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle **einzelne Theile** des Systems hindurch **herrschen** soll) begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophische Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt, und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben, und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeusserungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. — Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf dieselbe Kaussalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisirt wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten, und der durch diese bestimmten Kaussalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der **Wirklichkeit** darstelle. Denn auf

Nun iſt zwar eine tranſcendentale Kauſſalität des empiriſchen Ichs wohl begreiflich, wenn ſie die unendliche ſelbſt, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, iſt; allein, da das empiriſche Ich ſelbſt nur erſcheinende Realität hat, und unter demſelben Geſetze der Bedingtheit ſteht, unter welchem alle Erſcheinungen ſtehen, ſo tritt die neue Frage ein: wie die tranſcendentale (durch abſolute Kauſſalität beſtimmte) Kauſſalität des empiriſchen Ichs mit der Naturkauſſalität deſſelben Ichs übereinſtimmen könne?

In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, kann dieſe Frage ſchlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das Syſtem, das vor allem Ich ein abſolutes Nicht - Ich ſetzt, hebt eben dadurch das abſolute Ich auf *), weiſs alſo nicht einmal von

dieſe Darſtellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretiſche Philoſophie iſt nur dazu beſtimmt, dieſes Gebiet der Wirklichkeit für die praktiſche Kauſſalität zu bezeichnen, und gleichſam abzuſtecken. Die theoretiſche Philoſophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktiſche Kauſſalität ein Gebiet finde, worin jene Darſtellung der unendlichen Realität — die Löſung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich iſt.

*) Es iſt unmöglich, daſs zwey Abſoluta neben einander beſtehen. Wird alſo das Nicht - Ich vor allem Ich abſolut geſetzt, ſo kann ihm das Ich nur als abſolute Negation entgegengeſetzt werden. Zwey Abſoluta können

einer absoluten Freyheit des Ichs, geschweige dann von einer transscendentalen. Wenn aber ein solches System inconsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andrerseits eine transscendentale Freyheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilirte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturkaussalität mit der Kaussalität durch Freyheit begreiflich machen, denn auch eine prästabilirte Harmonie kann nicht zwey schlechthin entgegengesetzte Absoluta vereinigen, was doch der Fall seyn müſste, da einerseits ein absolutes Nicht - Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als dem Innbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Kaussalität des empirischen Ichs (dessen Kaussalität überhaupt nur durch die Kaussalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Kaussalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber blos immanent, und nur im absolu-

unmöglich, als solche, in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaſst werden; weſswegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht - Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als absolut (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

ten Ich beſtimmt iſt. Weil nemlich nur in der Kauſſalität des abſoluten Ichs eine Kauſſalität des empiriſchen möglich iſt, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die abſolute Realität des Ichs erhalten, ſo iſt das abſolute Ich das gemeinſchaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kauſſalität der Objekte harmonirt mit der Kauſſalität des empiriſchen Ichs nur deſswegen, weil ſie nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, daſs ſie aber nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, kommt blos daher, daſs beyde, die Objekte und das empiriſche Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des abſoluten Ichs verdanken.

Durch eben dieſe präſtabilirte Harmonie läſst ſich nun auch die nothwendige Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit begreifen. Denn da reine Glückſeligkeit, von der allein die Rede ſeyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, ſo iſt, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der abſoluten Realität des Ichs wirklich ſind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moraliſcher Fortſchritt) Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derſelben zur Identität mit der abſoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es alſo fürs abſolute Ich kein Sollen, keine praktiſche Möglichkeit giebt, ſo würde, wenn das Endliche jemals ſeine ganze Aufgabe löſen könnte, das Freyheitsgeſetz (des Sollens) die Form eines Naturgeſetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Geſetz ſeines Seyns nur durch Freyheit konſtitutiv geworden wäre,

dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freyheit seyn. *) Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freyheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beyde fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muss selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beydes als in Einem Princip der Einheit befasst, betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beyden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten selbst unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwi-

*) Hiedurch läst sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich in's Unendliche fortschreiten soll? die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortschreitet, denn so wie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit gedenkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Kaussalität Ich, aber als endliches Wesen, so lange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Kaussalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort grössere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müsste,

ſchen Freyheits- und Naturgeſetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freyheit ſelbſt Natur, und Natur Freyheit iſt, *) muſs die theoretiſche Vernunſt in ihrem teleologiſchen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechaniſm zuſammenfallen, **) das aber eben deſswegen ſchlechterdings nicht als Objekt beſtimmbar ſeyn kann.

Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, iſt für dieſes nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden ſoll.

Alſo ſoll auch das endliche Ich ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechaniſm, Mechaniſm aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

*) Hieraus erhellet auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ſeyn könne.

**) Auch Spinoza wollte, daſs im abſoluten Princip Mechaniſm und Finalität der Urſachen, als in derſelben Einheit befaſst, gedacht werden. Aber, da er das Abſolute als abſolutes Objekt beſtimmte, konnte er freylich nicht begreiflich machen, wie teleologiſche Einheit im endlichen Verſtande nur durch ontologiſche im unendlichen Denken der abſoluten Subſtanz beſtimmt ſey, und Kant hat ganz Recht, wenn er ſagt, der Spinoziſm leiſte nicht, was er wolle. — Vielleicht aber ſind nie auf ſo wenigen Blättern ſo viele tiefe Gedanken zuſammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft §. 76. geſchehen iſt.

Philoſophiſche Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

(Geſchrieben im Jahre 1795.)

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfaſſer dieſer Briefe überzeugt, daſs die Gränzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieſer Philoſophie noch nicht ſcharf genug beſtimmt ſeyen. Trügt er ſich nicht, ſo iſt man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues Syſtem des Dogmatismus zu erbauen, an deſſen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünſchen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philoſophie gewöhnlich weit ſchädlicher ſind, als das allerverderblichſte, aber dabey conſequente, philoſophiſche Syſtem, in Zeiten vorzubeugen, iſt zwar kein angenehmes, aber gewiſs ein nicht unverdienſtliches Geſchäft. — Der Verfaſſer wählte die Briefform, weil er glaubte, ſeine Ideen in dieſer deutlicher, als in einer andern Form darſtellen zu können: und um Deutlichkeit muſste er hier mehr als irgendwo beſorgt ſeyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu ſtark ſcheinen, ſo erklärt der Verfaſſer, daſs nur die lebhafteſte Ueberzeugung von der Verderblichkeit des beſtrittenen Syſtems ihm dieſe Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verſtehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen gröſser, gegen eine abſolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als ſich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moraliſchen Gott zu ſichern. Allerdings iſt dieſer Kampf gegen das Unermeſsliche nicht nur das Erhabenſte, was der Menſch zu denken vermag, ſondern meinem Sinne nach ſelbſt das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wiſſen, wie Sie die Macht ſelbſt, mit der ſich der Menſch dem Abſoluten entgegenſtellt, und das Gefühl, das dieſen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden? Der conſequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, ſondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltſamen, ſondern auf freywilligen Untergang, auf ſtille Hingabe meiner ſelbſt ans abſolute Objekt: jeder Gedanke an Widerſtand und kämpfende Selbſtmacht hat ſich aus einem beſſern Syſteme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine reinäſthetiſche Seite. Die ſtille Hingabe ans Unermeſsliche, die Ruhe im Arme der Welt, iſt es, was die Kunſt auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenſtellt: ſtoiſche Geiſtesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn ſchon geendigt hat, ſteht in der Mitte.

Iſt das Schauſpiel des Kampfs dazu beſtimmt, den Menſchen im höchſten Moment ſeiner Selbſtmacht darzuſtellen, ſo findet ihn umgekehrt die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des

Lebens. Er giebt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Daseyn zu stillen. Daseyn, Daseyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes stürzen.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite (der ästhetischen), so ist unser Urtheil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aesthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts grosses mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir ist, je mehr ich zwischen sie und mich stelle, desto beschränkter wird meine Anschauung derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beyderseitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das θειον in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von aussenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beyden widerstreitenden Principien in uns entsteht, und so bald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe, noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings kei-

ne ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer, als jede andere anthropomorphistische Vorstellung — (denn im Princip sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreissen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt dass ich die Welt fürchtete, muss ich nun Gott fürchten.

Das unterscheidende des Kriticismus liegt also nicht in der Idee eines Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines moralischen Gottes? ist natürlicher Weise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andere, als diese: weil die theoretische Vernunft zu schwach ist, einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Foderungen realisirbar ist; so muss ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und, weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, desswegen muss dieser Gott ein moralischer seyn.

So

So verdanke ich alſo nicht die Idee von Gott, ſondern nur die Idee von einem moraliſchen Gott jenem praktiſchen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn alſo jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müſſet, ehe ihr die Idee eines moraliſchen Gottes haben könnet? Ihr ſagt, die theoretiſche Vernunft ſey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es, wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniſs, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie ſeyd ihr denn nun gerade durch praktiſche Foderungen auf dieſe Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktiſches Bedürfniſs, praktiſcher Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretiſchen Philoſophie nicht deſswegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniſs jener Annahme hatte, ſondern weil ich für die abſolute Kauſſalität nirgends Raum wuſste.

„Aber praktiſches Bedürfniſs iſt nöthigender, dringender, als das theoretiſche.“ — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniſs, ſo dringend es auch ſey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfniſſes für jetzt ein, ich will nur wiſſen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die abſolute Kauſſalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es ſey ſo! Aber die theoretiſche Vernunft wird, ob ſie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da ſie einmal entdeckt iſt, auch das Recht haben, ſich

in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müsste nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andre Vernunft, sie müsste durch Hülfe der praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist, das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange zuwarten? Behauptet ihr doch selbst, dass auch die theoretische Vernunft das Bedürfniss habe, eine absolute Kaussalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist.“ Gut, das wollten wir eben! Einmal müsst ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr euch bey einer blos *praktischen Annahme* denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dies Wort kann wohl nur so viel heissen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andre, der Form nach *theoretisch*, der *Materie*, dem *Fundament* nach aber *praktisch* ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, dass die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sey, für eine absolute Kaussalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergiebt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Kaussalität weit genug ist?

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Kaussalität ausser mir, und tausend Foderungen

einer verſtärkten praktiſchen Vernunft, ich werde nie an ſie glauben können, ſo lange meine theoretiſche Vernunft dieſelbe bleibt! Um ein abſolutes Objekt auch nur glauben zu können, müſste ich mich ſelbſt zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben! *)

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht ſtören! Ihr ſollt die Idee von Gott vorausſetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moraliſchen Gottes?

Das Moralgeſetz ſoll eure Exiſtenz gegen die Uebermacht Gottes ſichern? Sehet wohl zu, daſs ihr die Uebermacht nicht zulaſſet, ehe ihr wegen des Willens gewiſs ſeyd, der jenem Geſetze angemeſſen iſt.

Mit welchem Geſetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgeſetze ſelbſt? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daſs der Wille jenes Weſens dieſem Geſetze angemeſſen ſey? Am kürzeſten wäre es, zu ſagen, jenes Weſen ſey ſelbſt Urheber des Moralgeſetzes. Allein dieſs iſt

*) Wer mir ſagt, daſs dieſe Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der ſagt mir nichts, was ich nicht ſelbſt gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, ſondern gewiſſen Auslegern deſſelben, die — ich will nicht ſagen, aus dem Geiſte jener Philoſophie, ſondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Poſtulat" (deſſen Bedeutung ihnen wenigſtens aus der Mathematik bekannt ſein ſollte!) hätten lernen können, daſs die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines Fürwahrhaltens, ſondern bloſs als Objekt des Handelns aufgeſtellt werde.

dem Geiſte und Buchſtaben eurer Philoſophie zuwider. — Oder ſoll das Moralgeſetz unabhängig von allem Willen vorhanden ſeyn? ſo ſind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Geſetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daſeyn erklärbar iſt, das über die höchſte Macht, wie über die kleinſte gebietet, hat keine Sanktion, als die der Nothwendigkeit. — Oder ſoll das Moralgeſetz aus meinem Willen erklärbar ſeyn? ſoll ich dem Höchſten ein Geſetz vorſchreiben? Ein Geſetz? Schranken dem Abſoluten? Ich, ein endliches Weſen?

... Nein, das ſollſt du nicht! Du ſollſt nur bey deiner Spekulation vom Moralgeſetz ausgehen, ſollſt dein ganzes Syſtem ſo einrichten, daſs das Moralgeſetz zuerſt und Gott zuletzt vorkommt. Biſt du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, ſo iſt das Moralgeſetz ſchon bereit, ſeiner Kauſſalität die Schranken zu ſetzen, mit denen deine Freyheit beſtehen kann. Kommt ein andrer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er iſt ſelbſt daran ſchuldig, wenn er an ſeiner Exiſtenz verzweifelt....

Ich verſtehe dich. Aber laſs uns den Fall ſetzen, daſs Einmal ein Klügerer über dich käme, der dir ſagte: was einmal gilt, gilt rückwärts ſo gut, als vorwärts. Glaube alſo immerhin an eine abſolute Kauſſalität auſſer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu ſchlieſsen, daſs es für eine abſolute Kauſſalität kein Moralgeſetz gebe, daſs die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftſchwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgeſetz zu ihr gelangen konnteſt, deſswegen ſelbſt auch nur mit dieſem Maſse gemeſſen, nur unter dieſen Schranken gedacht werden könne. Kurz, ſo lange der Gang deiner Philoſophie

progressiv ist, räume ich dir alles gern ein: aber, lieber Freund, wundre dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehest, ergreife ich dich, und nöthige dich, umzukehren mit mir — aber vor jedem unsrer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde seyn! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines missverstandnen oder missbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte, als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als dass sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen seyn, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch unerwartetes, ungemeines, unerhörtes, das des allgemeinen Tumults, und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweyter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reitz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht, das aller unsrer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus seinen Zweck — die Menschheit frey zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnisvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen verschiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fodert, keine absolute Objektivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objektive Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, dass du dadurch der objektiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Kaussalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen

Philoſophie erſt realiſirt wird, glaubſt du, daſs dieſe Kauſſalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erſt mühſam genug ihre Idee praktiſch realiſirt haſt? Willſt du frey handeln, ſo muſst du handeln, ehe ein objektiver Gott iſt: denn, daſs du an ihn glaubſt, erſt, wann du gehandelt haſt, trägt nichts aus: ehe du handelſt und ehe du glaubſt, hat ſeine Kauſſalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man muſste die ſchwache Vernunft ſchonen. Schwache Vernunft aber iſt nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, ſondern die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine abſolut objektive Welt nicht handeln zu können, muſste man euch, um euch dieſs Spielwerk eurer Vernunſt deſto leichter entreiſſen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftſchwäche hinhalten: man muſste euch mit dem Verſprechen tröſten, ihr werdet es ſpäterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr ſelbſt handeln gelernt, und ſeyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird dieſe Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erſte gegen den Dogmatismus unternommene Verſuch nur von einer Kritik des Erkenntniſsvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer miſslungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längſt wünſchtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Groſse gehende Probe anſchaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, ſondern höchſtens nur die dogmatiſche Philoſophie geſtürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als

euch die Unbeweisbarkeit eures Syſtems zu beweiſen. Natürlich alſo muſstet ihr die Schuld jenes Reſultats nicht im Dogmatismus ſelbſt, ſondern in eurem Erkenntniſsvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünſchteſte Syſtem betrachtetet, in einem Mangel, einer Schwäche deſſelben ſuchen. Der Dogmatismus ſelbſt, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntniſsvermögen, ſeinen Grund hätte, würde unſrer Beweiſe ſpotten. Je ſtärker wir euch bewieſen, daſs dieſes Syſtem durch das Erkenntniſsvermögen nicht realiſirbar ſey, deſto ſtärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, verſetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntniſsvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet iſt, oder als eine Gröſse, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zuſetzen könne.

Mangel, Schwäche, ſind das nicht zufällige Einſchränkungen, die eine Erweiterung in's Unendliche fort zulaſſen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es iſt ein herrlicher Anblick, nun endlich Philoſophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige ſich an Einem Punkte begrüſsen zu ſehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht ſogar mit dem Glauben an jene Eingeſchränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiſs, ihr ſeyd uns für die Widerlegungen eines Syſtems groſsen Dank ſchuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf ſpitzfindige, ſchwer zu faſſende Beweiſe einzulaſſen: Wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweiſen könnt, dem drückt

ihr den Stempel der praktifchen Vernunft auf, mit der gewiffen Verficherung, dafs eure Münze überall, wo Menfchenvernunft noch herrfche, gangbar feyn werde. Es ift gut, dafs die ftolze Vernunft gedemüthigt ift. Einft war fie fich felbft genug, nun erkennt fie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünftigte, weiter bringt, als taufend, unter Anftrengungen durchwachte Nächte den armen Philofophen.

Es ift Zeit, mein Freund, dafs man die Täufchung zerftöre, dafs man es recht deutlich und beftimmt fage, dem Kriticismus fey es nicht blofs darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur fo viel zu beweifen, dafs er nicht beweisbar fey. Sie wiffen felbft am beften, wie weit jene Mifsdeutungen des Kriticismus fchon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an feine Demonftrationen nicht glaubte, galt für einen unphilofophifchen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonftrationen unfrer neuften Philofophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralifcher Verworfenheit.

Es ift Zeit, dafs die Scheidung vorgehe, dafs wir keinen heimlichen Feind mehr in unfrer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offnen Felde der Vernunft, fondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ift Zeit, der beffern Menfchheit die Freyheit der Geifter zu verkünden, und nicht länger zu dulden, dafs fie den Verluft ihrer Feffeln beweine.

Dritter Brief.

—

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Missdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie musste sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdaurenden Herrschaft des Dogmatismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloss Kritik des Erkenntnissvermögens war, und als solche weiter nicht, als bis zur negativen Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beyde sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedne Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Diess ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück seyn, das nur den Witz seines Urhebers bewundern lässt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muss durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteyen gemein sind.

Hätten wir bloſs mit dem Abſoluten zu thun, ſo wäre niemals ein Streit verſchiedner Syſteme entſtanden. Nur dadurch, daſs wir aus dem Abſoluten heraustreten, entſteht der Widerſtreit gegen daſſelbe, und nur durch dieſen urſprünglichen Widerſtreit im menſchlichen Geiſte ſelbſt der Streit der Philoſophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philoſophen, ſondern — dem Menſchen, dieſes Gebiet verlaſſen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Abſoluten gerathen iſt, ſo würde alle Philoſophie und jenes Gebiet ſelbſt aufhören. Denn es entſteht nur durch jenen Widerſtreit, und hat nur ſo lange Realität, als dieſer fortdauert.

Wem es alſo zuerſt darum zu thun iſt, den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, der muſs gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philoſophie ſelbſt, oder, was eben ſo viel iſt, der urſprüngliche Widerſtreit im menſchlichen Geiſte, ausgieng. Dieſer Punkt aber iſt kein anderer, als das Heraustreten aus dem Abſoluten; denn über das Abſolute würden wir alle einig ſeyn, wenn wir ſeine Sphäre niemals verlieſsen; und träten wir nie aus derſelben, ſo hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, ſynthetiſch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang ſeines Werks, und dieſe Frage liegt ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinſchaftlichen Punkt aller Philoſophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage ſo: Wie komme ich überhaupt dazu, aus

dem Abſoluten heraus, und auf ein Entgegengeſetztes zu gehen?

Syntheſis nämlich entſteht überhaupt nur durch den Widerſtreit der Vielheit gegen die urſprüngliche Einheit. Denn ohne Widerſtreit überhaupt iſt keine Syntheſis nothwendig, wo keine Vielheit iſt, iſt Einheit ſchlechthin: wäre aber Vielheit das Urſprüngliche, ſo wäre abermals keine Syntheſis. Obſchon wir aber Syntheſis ſchlechterdings nur durch eine urſprüngliche Einheit im Gegenſatze gegen Vielheit begreifen können, ſo konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener abſoluten Einheit aufſteigen, weil ſie, um den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philoſophie ſelbſt ausgeht. Eben deſswegen aber konnte ſie auch jene urſprüngliche Syntheſis nur als ein Factum im Erkenntniſsvermögen vorausſetzen. Dabey hatte ſie einen groſſen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bey weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Factum ſelbſt, ſondern nur über die Folgerungen aus demſelben, zu kämpfen. Bey Ihnen, mein Freund, darf ich dieſe Aeuſſerung nicht rechtfertigen. Denn Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daſs es überhaupt keine ſynthetiſche Urtheile gebe. Sie wiſſen ſchon lange, daſs beyde Syſteme nicht über die Frage: ob es überhaupt ſynthetiſche Urtheile gebe? ſondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im ſynthetiſchen Urtheile ausgedrückt iſt, liege?

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beynahe nothwendige Veranlassung jenes Missverständnisses, dass die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünstigen Resultats bloss am Erkenntnissvermögen liege. Denn so lange man das Erkenntnissvermögen, als Etwas, zwar dem Subjekt eigenthümliches, aber dabey nicht nothwendiges, betrachtete, war jenes Missverständniss unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, dass das Erkenntnissvermögen vom Wesen des Subjekts selbst unabhängig sey, konnte eine Kritik des blossen Erkenntnissvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das Subjekt nur insofern dieses selbst Objekt des Erkenntnissvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Missverständniss dadurch, dass die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andre bloss theoretische System, nicht weiter, als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdiess ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als dass sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, so lange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freyheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmatismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto grösserer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muss ihn besiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Factum nur aus dem Erkenntnissvermögen selbst erklären. Er beweisst mit siegender Evidenz, dass das Subjekt, so wie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist, eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal diess eingeräumt, so muss er auch einräumen, dass keine absolut - objektive Erkenntniss möglich sey, d. h. dass das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, dass dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sey. Er muss einräumen, dass in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuliesse. Er muss einräumen, dass ich zum Objekt nicht anders, als nur durch mich selbst gelange, und dass ich mich nicht

auf meine eigne Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnissvermögen bey weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwey Bedingungen denkbar:

Erstens, dass ihr eine *absolute Einheit vorangehe*, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur *empirischen Einheit* wird. Zu jener *absoluten* Einheit kann zwar eine blosse Kritik des Erkenntnissvermögens nicht emporsteigen, denn das letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene Synthesis: desto gewisser aber muss das vollendete System von dort ausgehen.

Zweytens ist keine Synthesis anders, als unter der Voraussetzung, dass sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: *Der Zweck aller Synthesis ist Thesis.* Diese zweyte Bedingung aller Synthesis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnissvermögens durchlaufen muss, weil hier von einer Thesis die Rede ist, von der die Synthesis nicht *ausgehen*, sondern in die sie sich *endigen* soll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnissvermögens die Behauptung, dass jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muss, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis *vorangeht*, deduciren, denn zu dieser hat sie sich nicht erhoben. Dafür ergreift sie ein anderes Mittel. Weil sie

nämlich vorausſetzt, daſs die bloſs formalen Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen ſeyen, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, inſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, inſofern ſie bloſs formal iſt, zu beweiſen. Sie ſetzt nämlich als Factum voraus, daſs die logiſche Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſey, daſs das Subjekt genöthigt iſt, von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Proſyllogismen) aufzuſteigen. Anſtatt den formalen und materialen Gang aller Syntheſis aus einem beyden gemeinſchaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht ſie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muſs alſo einräumen, daſs die theoretiſche Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daſs eine abſolute Theſis, als Ende aller Philoſophie, nothwendig durch daſſelbe Streben geſodert werde, durch welches eine Syntheſis hervorgebracht wurde; ſie muſs eben dadurch wieder zernichten, was ſie ſo eben aufgebaut hat. So lange ſie nämlich auf dem Gebiete der Syntheſis bleibt, iſt ſie Meiſter über den Dogmatismus: ſo bald ſie dieſes Gebiet verläſst (und ſie muſs es eben ſo nothwendig verlaſſen, als es nothwendig war, daſſelbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muſs Sie um noch längere Geduld bitten) — ſoll die Syntheſis in einer Theſis ſich endigen, ſo muſs die Bedingung, unter welcher allein Syntheſis wirklich iſt, aufgehoben werden. Bedingung der Syntheſis aber iſt Widerſtreit überhaupt, und zwar beſtimmt der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt.

Soll

Soll der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt aufhören, ſo muſs das Subjekt nicht mehr nöthig haben, aus ſich ſelbſt heraus zu treten, beyde müſſen abſolut - identiſch werden, d. h. das Subjekt muſs entweder im Objekt, oder das Objekt muſs ſich im Subjekt verlieren. Würde eine von beyden Foderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt abſolut werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identiſch mit dem Objekt, ſo würde nun erſt das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an sich, als abſolut, geſetzt, das Subjekt aber als das Erkennende ſchlechthin aufgehoben. *) Würde umgekehrt das Objekt identiſch mit dem Subjekt, ſo würde dieſes eben dadurch zum Subjekt an sich, zum abſoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenſtand überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

*) Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daſs in den Syſtemen, die mitten inne liegen, ein abſolutes Objekt zugleich nebſt einem erkennenden Subjekt geſetzt wird — iſt nirgends, als nur gerade in dieſen Syſtemen begreiflich. — Wer ſich ärgert, daſs die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nicht geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat, ſie mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen, als daſs er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon gelernt hat.

Eins von beyden muſs geſchehen. Entweder kein Subjekt, und ein abſolutes Objekt, oder kein Objekt und ein abſolutes Subjekt. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daſs wir hier noch auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir ſchon dieſes Gebiet überſprungen. Denn die theoretiſche Philoſophie geht ſchlechterdings bloſs auf die beyden Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt: nun wir aber Eine von dieſen Bedingungen wegſchaffen wollen, verlaſſen wir eben damit jenes Gebiet, und müſſen den Streit hier unentſchieden laſſen: wir müſſen, wenn wir ihn ſchlichten wollen, ein neues Gebiet ſuchen, wo wir vielleicht glücklicher ſeyn werden.

Die theoretiſche Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: ſie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, ſie fodert alſo, da ſie das Unbedingte ſelbſt, als theoretiſche Vernunft, nicht realiſiren kann, die Handlung, wodurch es realiſirt werden ſoll.

Hier geht die Philoſophie in das Gebiet der Foderungen, d. h. in das Gebiet der praktiſchen Philoſophie über, und hier allein, hier erſt muſs das Princip, das wir am Anfang der Philoſophie aufgeſtellt haben, und das für die theoretiſche Philoſophie, wenn ſie ein abgeſondertes Gebiet ausmachen ſollte, entbehrlich war, den Sieg entſcheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwieſen, daſs jener Streit in der theoretiſchen Philoſophie nicht entſchieden

werden könne, ſie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, ſondern ſeine Frage vor dem Richterſtuhl der theoretiſchen Vernunft überhaupt abgewieſen: und dieſs hat ſie allerdings nicht nur mit dem vollendeten Syſtem des Kriticismus, ſondern ſelbſt mit dem conſequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus ſelbſt muſs, um ſeine Foderung zu realiſiren, an einen andern Richterſtuhl, als den der theoretiſchen Vernunft, appelliren: er muſs ein anderes Gebiet ſuchen, um darüber Recht ſprechen zu laſſen.

Sie reden von einer einſchmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine conſequente dogmatiſtiſche Moral glaube ich am beſten darauf antworten zu können, um ſo mehr, da uns der bisherige Gang unſrer Unterſuchungen auf den letzten Verſuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktiſchen Vernunft zu ſeinem Vortheil zu entſcheiden, begierig machen muſs.

Fünfter Brief.

Sie ſind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einſchmeichelnde des Dogmatismus ſelbſt nur in einem populariſirten Syſtem des Dogmatismus, dergleichen das Leibnitziſche iſt, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daſs der Dogmatismus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die Antwort

auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daſs ich beynahe fürchte, ſie könnte in Bezug auf Ihre damalige Einwendungen alles Intereſſe für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigſtens einiges Intereſſe bey Ihnen wieder erwecken.

Sie ſagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, gröſstentheils wenigſtens, der Dogmatismus ſey auf immer, und hinlänglich dadurch widerlegt, daſs in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretiſche Beweiſe für das Daſeyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anſpruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daſs er durch theoretiſche Vernunft das zu finden meyne, was doch nach einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens nur durch praktiſche möglich iſt. Der Dogmatismus könne ſich daher nie zum Gebrauch praktiſcher Poſtulate bequemen, weil er eben damit aufhörte, Dogmatismus zu ſeyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne alſo auch den kritiſchen Philoſophen vom dogmatiſchen gerade durch den ausſchlieſſenden Gebrauch praktiſcher Poſtulate unterſcheiden, weil dieſer die ſpeculative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moraliſchen Glaubensgründen ſeine Zuflucht nehmen müſste, u. ſ. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie hiſtoriſch behaupten, daſs der gröſste Theil kritiſcher Philoſophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus ſo leicht findet; daſs er, um dieſen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktiſcher Poſtulate als eine dem Kriticismus ausſchlieſsend angehörige

Methode betrachtet, und dieſes Syſtem ſchon durch den bloſsen Namen praktiſcher Poſtulate von jedem andern hinlänglich unterſchieden zu haben glaubt, wobey man noch obendrein den Vortheil hat, daſs man nicht nöthig ſindet, in den eigenthümlichen Geiſt praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſeyn kann, und zweyen einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſeyn müſste. — Doch erlauben Sie mir, daſs ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der gröſſere Theil bis jetzt den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft gefaſst hat, als jener beynahe allgemeine Glaube, daſs die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das ſeyn muſs, kein Syſtem ausſchlieſſend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie alle entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Syſteme aber gehört nun freylich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie: aber trauriger kann einem ſolchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaſsend zu ſeyn, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes groſsen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigne Meynung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läſst ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der

Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſichrer beantworten, je mehr man indeſs von der Stärke des erſten Eindrucks zurückgekommen iſt. Iſt es doch kein ſo ſeltner Fall im menſchlichen Leben, daſs man die Ausſicht auf einen künftigen Beſitz ſelbſt nimmt!

Darf ich alſo Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaſſung mittheilen, ſo iſt es die, daſs die Kritik der reinen Vernunft nicht beſtimmt iſt, irgend ein Syſtem — am allerwenigſten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakteriſiren verſucht habe, — ausſchlieſſend zu begründen. Vielmehr iſt ſie, ſo weit ich ſie verſtehe, gerade dazu beſtimmt, die Möglichkeit zweyer einander gerade entgegengeſetzter Syſteme aus dem Weſen der Vernunft abzuleiten, und ein Syſtem des Kriticismus, (in ſeiner Vollendung gedacht) oder richtiger geſagt, des Idealismus, ſo gut, als ein dieſem Syſtem geradezu entgegengeſetztes Syſtem des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen. *)

*) Im Vorbeygehen geſagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle beſtimmtere treten laſſen. Warum ſollen wir nicht beyde Syſteme ſogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als Syſtem des objektiven Realismus (oder des ſubjektiven Idealismus), den Kriticismus als Syſtem des ſubjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läſst die Kritik der reinen Vernunft objektiven und ſubjektiven Realismus neben einander beſtehen, indem ſie von Erſcheinungen ſpricht, denen Dinge an ſich zu Grunde liegen.) — Es ſcheint ein ſehr geringes Verdienſt zu ſeyn, die Terminologie

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum Voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und ihr Urtheil würde den Meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum Voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meyne den Theil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der Inconsequenz, so viel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme ausschließend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt ha-

zu verbessern, unerachtet für Viele oder sogar die Meisten an Worten mehr hängt, als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meynung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe.

ben, warum ſie die beyden Syſteme des Idealismus und Realismus neben einander ſtehen lieſs. Sie gilt nämlich beyden, weil ſie dem Syſtem des Kriticismus ſo gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders ſind, als Idealismus und Realismus im Syſtem gedacht. Wer mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, was die Kritik über praktiſche Poſtulate ſagt, der hat gewiſs ſich ſelbſt geſtehen müſſen, daſs ſie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er ſein Gebäude ſicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeynte Gegner des Kriticismus haben dieſs behauptet, haben eben deſswegen, weil ſie, ſo gut wie die Freunde deſſelben, am Aeuſſern der Methode ſtehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterſcheide ſich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verſchiedne Methode. Und was haben die ſogenannten Anhänger der kritiſchen Philoſophie darauf geantwortet? Doch — auch ſie waren groſsentheils beſcheiden genug, anzuerkennen, daſs das Unterſcheidende ihres Kriticismus bloſs in der Methode beſtehe, daſs ſie nur das g l a u b e n, was der Dogmatiker zu w i s s e n vermeyne: und daſs der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr iſt es ja nicht zu thun, als um ſolche V o r t h e i l e!) —, einzig und allein in dem ſtärkern Einfluſs beſtehe, den die Lehren des Dogmatismus durch ſie auf die Moral bekommen.

Immerhin alſo mag unſerm Zeitalter der Ruhm bleiben, daſs es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus treflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienſt aufbehalten werden, das entgegengeſetzte Syſtem in ſeiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren, an einem Syſteme des Dogmatismus zu

arbeiten, nur daſs uns keiner ſein dogmatiſches Syſtem für ein Syſtem des Kriticismus verkaufe, deſswegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktiſchen Poſtulate für zwey ganz entgegengeſetzte Syſteme aufſtellte, konnte unmöglich über die bloſse Methode hinausgehen, konnte, da ſie für alle Syſteme hinreichend ſeyn ſollte, unmöglich den eigentlichen Geiſt derſelben im einzelnen Syſteme beſtimmen. Sie muſste, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, ſie zugleich in jener Unbeſtimmtheit erhalten, die keines von beyden Syſtemen ausſchloſs. Ja, dem Geiſt des Zeitalters gemäſs, muſste ſie von Kant ſelbſt eher auf das neu begründete Syſtem des Dogmatismus, als auf das von ihm zuerſt begründete Syſtem des Kriticismus, angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daſs ich in meinen Schlüſſen noch weiter gehe) — iſt eben deſswegen das einzige Werk in ihrer Art, weil ſie für alle Syſteme — oder, da alle übrige Syſteme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beyden Hauptſyſteme ſind — für beyde Syſteme gilt, während jeder über bloſse Kritik hinausgehende Verſuch nur Einem von beyden Syſtemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als ſolche, muſs eben deſswegen unumſtöſslich und unwiderlegbar ſeyn, während jedes Syſtem, wenn es dieſen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengeſetztes widerlegbar ſeyn muſs. Die Kritik der reinen Vernunft wird, ſo lange es Philoſophie giebt, als die Einzige da ſtehen, während jedes Syſtem ſich gegen-

über ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deswegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch (d. h. subjektiv) vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freyheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muss sie diess sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engern Sinne des Worts) zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch, es ist Zeit, von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so musste sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwey einander durchaus entgegengesetzte Systeme giebt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem Einen ausschliessend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der Idee von

System überhaupt bewiesen, dass kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch - nothwendigen, aber — unendlichen Handlung sey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bey Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiss nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System.“ Aber gewiss dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande“ gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel. — (Sie wissen, dass dem ernsten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war;) — oder es muss Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sey das Unterscheidende des Dogmatismus, dass er mit blossem Gedankenspiel sich beschäftige.“ Ich weiss wohl,

daſs dieſs allgemeine Sprache gerade derjenigen iſt, die bis jetzt fortgefahren haben, auf Kantiſche Rechnung zu dogmatiſiren. Allein ein bloſses Gedankenſpiel giebt niemals ein Syſtem. — „Eben das wollten wir, es ſoll kein Syſtem des Dogmatismus geben: das einzige mögliche Syſtem iſt das des Kriticismus.“ Was mich betrifft, ich glaube, es giebt ein Syſtem des Dogmatismus ſo gut, als es ein Syſtem des Kriticismus giebt. Sogar glaube ich, im Kriticismus ſelbſt die Auflöſung des Räthſels gefunden zu haben, warum dieſe beyden Syſteme nothwendig neben einander beſtehen müſſen, warum es, ſo lange noch endliche Weſen exiſtiren, auch zwey ſich geradezu entgegengeſetzte Syſteme geben muſs: warum endlich kein Menſch ſich von irgend einem Syſtem anders, als nur praktiſch, d. h. dadurch, daſs er eins von beyden in ſich ſelbſt realiſirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiſte, der ſich ſelbſt frey gemacht hat, und der ſeine Philoſophie nur ſich ſelbſt verdankt, nichts unerträglicher ſeyn muſs, als der Deſpotism enger Köpfe, die kein anderes Syſtem neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philoſophiſchen Kopf mehr, als wenn er hört, daſs von nun an alle Philoſophie in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangen liegen ſoll. Nie hatte er ſich ſelbſt gröſser gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wiſſens von ſich erblickte. Die ganze Erhabenheit ſeiner Wiſſenſchaft beſtand eben darin, daſs ſie nie vollendet ſeyn würde. In dem Augenblicke, da er ſelbſt ſein Syſtem vollendet zu haben glaubte, würde er ſich ſelbſt unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, Schöpfer zu ſeyn, und

ſänke zum Inſtrument ſeines Geſchöpfs herab. *). — Wie viel unerträglicher noch müſste ihm der Gedanke ſeyn, wenn ein Andrer ihm ſo etwas aufdringen wollte?

Die höchſte Würde der Philoſophie beſteht gerade darin, daſs ſie alles von der menſchlichen Freyheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für ſie ſeyn, als der Verſuch, ſie in die Schranken eines theoretiſch - allgemeingültigen Syſtems zu zwängen. Wer ſo etwas unternimmt, mag ein ſcharfſinniger Kopf ſeyn, aber der ächte kritiſche Geiſt ruht nicht auf ihm. Denn dieſer geht eben darauf, die eitle Demonſtrirſucht nieder zu ſchlagen, um die Freyheit der Wiſſenſchaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienſt um wahre Philoſophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen Syſtem zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticiſt, der von nun an alle Geiſter auf das Symbol einer theoretiſchen Wiſſenſchaft ſchwören läſst. So lange jener in ſeinen Gränzen bleibt, d. h. ſo lange er nicht ſelbſt Eingriffe ins Gebiet menſchlicher Freyheit wagt, ſo lange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuſs derſelben, an progreſſive ſelbſt errungne ſelbſt erworbne Wahrheit

*) So lange wir im Realiſiren unſers Syſtems begriffen ſind, findet nur praktiſche Gewiſsheit deſſelben ſtatt. Unſer Streben, es zu vollenden, realiſirt unſer Wiſſen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unſre ganze Aufgabe gelöst, ſo würde das Syſtem Gegenſtand des Wiſsens, und hörte eben damit auf, Gegenſtand der Freyheit zu ſeyn.

glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philosophen *) verehren?

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, dafs die beyden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und dafs beyde so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freyheit stehen, ist, kurz gesagt, dieser: dafs beyde Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freyheit gelöst werden kann. Nun sind nur zwey Lösungen desselben mög-

*) Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beybehaltung des alten Worts. Denn so viel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedrere Grade wir nur unsrer Liebe zur Weisheit, d. h. unsrer Freyheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er diefs Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freyheit im Philosophiren gegen die Anmaſsungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungne Freyheit des Geistes voraussetzt, und defswegen für jeden Sclaven des Systems — ewig unverständlich seyn wird.

lich: die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.

Welche von beyden wir wählen, dieſs hängt von der Freyheit des Geiſtes ab, die wir uns ſelbſt erworben haben. Wir müſſen das ſeyn, wofür wir uns theoretiſch ausgeben wollen, daſs wir es aber ſeyen, davon kann uns nichts, als unſer Streben, es zu werden, überzeugen. Dieſes Streben realiſirt unſer Wiſſen vor uns ſelbſt: und dieſes wird eben dadurch reines Produkt unſrer Freyheit. Wir müſſen uns ſelbſt da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hinaufvernünfteln" kann ſich der Menſch nicht, noch durch Andre dahin vernünfteln laſſen.

Ich behaupte, daſs Dogmatismus und Kriticismus beide daſſelbe Problem haben.

Was dieſes Problem ſey, iſt ſchon in einem meiner vorigen Briefe geſagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Abſoluten überhaupt, weil über das Abſolute ſelbſt, als ſolches, kein Streit möglich iſt. Denn im Gebiete des Abſoluten ſelbſt gelten keine andre als bloſs analytiſche Sätze, hier wird kein andres Geſetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweiſen, ſondern nur mit Analyſen, nicht mit mittelbarer Erkenntniſs, ſondern nu konnt unmittelbarem Wiſſen zu thun — kurz, hier iſt Begriſ begreiflich.

Kein Satz kann ſeiner Natur nach grundloſer ſeyn, als der, der ein Abſolutes im menſchlichen Wiſſen behauptet. Denn eben, weil er ein Abſolutes behauptet, kann von ihm ſelbſt weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet

der Beweiſe treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, *) und umgekehrt, ſo wie wir ins Gebiet der Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der

*) Unbegreiflich beynahe ſcheint es, daſs man bey der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daſs vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn, wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn. Eben deſswegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus dieſem Seyn führen kann, iſt dieſer Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es iſt ein Gott, der unbewieſenſte, unbeweisbarſte, grundloſeſte Satz, ſo grundlos, als der oberſte Grundſatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch ſich ſelbſt, nur durch ſeine abſolute Einheit begreiflich ſeyn kann, wie einen vielſeitigen — hiſtoriſchen — Satz von allen möglichen Seiten her — wahrſcheinlich machen könnte. — Wie muſste es wohl Manchem zu Muthe ſeyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende, las: Verſuch eines neuen Beweiſes für's Daſeyn Gottes! Als ob man über Gott Verſuche anſtellen und alle Augenblicke etwas neues entdecken könnte! Der Grund ſolcher im höchſten — denkbaren Grade unphiloſophiſcher Verſuche lag, wie der Grund alles unphiloſophiſchen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloſs - empiriſchen) zu abſtrahiren: nur gerade in dieſem Falle, in der Unfähigkeit zur reinſten, höchſten Abſtraction. Man dachte ſich Gottes Seyn nicht als das abſolute Seyn, ſondern als ein Daſeyn, das

der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament

das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiss. Diess ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraction unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bey diesem Begriff stehen, als man sich fürchtete, mit der reinen Idee des absoluten Seyns auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch - existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, dass Spinoza als erstes Princip aller Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen, (was nur synthetisch geschehen kann,) da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewiess, sondern schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, dass die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daseyenden, (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seyenden, (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst, ist) unterschieden hat. Wie konnte man aber bey der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes's und Spinoza's Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Seyn sprachen, schoben wir unsre Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, ausser ihr aber schlechterdings leeren Be-

ſeines Syſtems aufſtellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er ſelbſt damit gethan zu haben glaubte: ihn drückte ein anders Räthſel, das Räthſel der Welt, die Frage: Wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne? *)

Eben dieſes Räthſel drückt den kritiſchen Philoſophen. Seine Hauptfrage iſt nicht die: wie analytiſche, ſondern, wie ſynthetiſche Sätze möglich ſeyen. Ihm iſt nichts begreiflicher, als eine Philoſophie, die alles aus unſerm Weſen ſelbſt erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philoſophie, die über uns ſelbſt hinausgeht. Ihm iſt das Abſolute in uns begreiflicher, als alles andre, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Abſoluten heraus gehen, um uns etwas ſchlechthin entgegen zu ſetzen — das Begreiflichſte,

griff von Daſeyn unter. — Während unſer empiriſches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben ſchien, lebte ſie doch noch in Spinoza's und Cartes's Syſtemen, und in Plato's unſterblichen Werken als die heiligſte Idee des Alterthums (το ον) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daſs unſer Zeitalter, wenn es ſich je wieder zu jener Idee erheben ſollte, in ſeinem ſtolzen Wahne glaubte, daſs vorher nie etwas dergleichen in eines Menſchen Sinn gekommen ſey.

*) Dieſe Frage iſt mit Abſicht ſo ausgedrückt. Der Verfaſſer weiſs es, daſs Spinoza nur eine immanente Cauſalität des abſoluten Objekts behauptet. Aber es wird ſich im Verfolg zeigen, daſs er dieſs bloſs deſswegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht löſen konnte.

wie wir alles bloſs nach dem Geſetz der Identität beſtimmen, das Räthſelhafteſte, wie wir irgend etwas noch über dieſes Geſetz hinaus beſtimmen können.

Dieſe Unbegreiflichkeit iſt, ſo viel ich einſehe, für den Kriticismus ſo gut, wie für den Dogmatismus theoretiſch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit ſynthetiſcher Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweiſen. Allein was iſt damit in Rückſicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum giebt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, ſetzt das Daſeyn einer Erfahrungswelt ſelbſt ſchon voraus. Um alſo dieſe Frage beantworten zu können, müſsten wir vorerſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlaſſen, ſo würde die Frage ſelbſt wegfallen. Alſo kann auch dieſe Frage nicht anders, als nur ſo aufgelöst werden, wie Alexander den Gordiſchen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daſs wir die Frage ſelbſt aufheben. Sie iſt alſo ſchlechthin unbeantwortlich, weil ſie nur ſo beantwortlich iſt, daſs ſie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun ſpringt es auch von ſelbſt in die Augen, daſs eine ſolche Auflöſung dieſer Frage nicht mehr theoretiſch ſeyn kann, ſondern nothwendig praktiſch wird. Denn, um ſie beantworten zu können, muſs ich ſelbſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen, d. h. ich muſs die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muſs aufhören, endliches Weſen zu ſeyn.

Alſo wird aus jener theoretiſchen Frage nothwendig ein praktiſches Poſtulat, und das Problem aller Philoſophie führt uns nothwendig auf eine Foderung, die nur auſſerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wiſſens hinaus, in eine Region, wo ich nicht ſchon feſtes Land finde, ſondern es ſelbſt erſt hervorbringen muſs, um darauf feſt zu ſtehen.

Zwar könnte die theoretiſche Vernunft verſuchen, das Gebiet des Wiſſens zu verlaſſen, und auf Gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen: Allein damit wäre nichts gewonnen, als daſs ſie ſich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die ſie in keinen realen Beſitz käme. Sollte ſie gegen ſolche Abentheuer geſichert ſeyn, ſo müſste ſie vorher da, wo ihr Wiſſen aufhört, ſelbſt ein neues Gebiet ſchaffen, d. h. ſie müſste aus einer bloſs erkennenden Vernunft eine ſchöpferiſche — aus einer theoretiſchen eine praktiſche Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, praktiſch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer beſtimmten, in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangnen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen ſie auch beyde von noch ſo verſchiednen Principien ausgehen, müſſen doch beyde in Einem Punkte, an Einem und demſelben Problem zuſammentreffen. Nun erſt iſt für beyde der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen: nun erſt bemerken ſie, daſs das Princip, das ſie bisher vorausſetzten, nichts mehr, als eine Prolepsis war, über die jetzt erſt das Ur-

theil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, dass alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, schlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realisirenden Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind, jenen Sätzen Realität zu geben: nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer Freyheit so gut, wie im Gebiete des allgemeinen Friedens zu behaupten im Stande seyen? In's Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes Behaupten für beyde möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notitz nahm, das für ein widersprechendes System nichts entschied. Nun erst, da beyde auf einander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbnen Besitz.

Vergebens würde man glauben, dass der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sey, und dass es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andere System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir schlechthin aufstellen, sollen unsre Freyheit nöthigen, so oder anders zu entscheiden: (dies wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr

gelten, so bald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt waren, an und für sich selbst nichts mehr: jetzt erst soll praktisch, und durch unsre Freyheit entschieden werden, ob sie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Cirkel unsre theoretische Speculation das zum Voraus auf, was unsre Freyheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir diess nicht anders, denn nur durch eine Anticipation der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freyheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts anders, als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo — verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, — aber doch nicht ganz unphilosophisch, ausdrückt: ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch blosse Aufstellung der höchsten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien selbst haben als Grundlage seines Systems nur subjektiven Werth, d. h. sie gelten ihm nur insofern, als er seine praktische Entscheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, so bald wir das Pro-

blem wissen, das sie, eben so, wie jede andere Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muss ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi'n fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein andrer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezognern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezognern Begriffen fand er, dass durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen," überhaupt alle caussas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine innwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur Eins und dasselbe wäre. — Ich glaube nicht, dass der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, dass eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja, sogar dass Spinoza's Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber dass die Deutung, die sie durch sein System erhalten musste, nur diesem angehören kann, und dass ein andres System auch eine andre Deutung für sie aufbewahrt.

„Dieſs bedarf ſelbſt einer Deutung," hör' ich Sie ſagen. Ich will ſie geben, ſo gut ich kann.

Kein Syſtem kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren; — denn bloſses Gedankenſpiel iſt zwar überall möglich, nur daſs damit überall ſehr wenig gedient iſt; — kein Syſtem kann jene Kluft ausfüllen, die zwiſchen beyden befeſtigt iſt. Dieſs ſetze ich als Reſultat — nicht der kritiſchen Philoſophie, ſondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus ſo gut, wie dem Kriticismus gilt, und für beyde gleich evident ſeyn muſs.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren, um Einheit in ihre Erkenntniſs zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen finden, um ſie beyde zu derſelben Einheit des Wiſſens verbinden zu können. Da ſie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, ſo giebt ſie deſswegen ihr höchſtes Intereſſe — Einheit der Erkenntniſſe — nicht auf, ſondern will nun ſchlechthin, daſs ſie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realiſiren, wird daher zur abſoluten Foderung: Es ſoll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Dieſe Foderung, wie verſchieden von der entgegengeſetzten: es ſoll einen ſolchen Uebergang geben! Dieſe nämlich iſt transſcendent, ſie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht. Sie iſt die Foderung des blinden Dogmatismus. Jene Foderung dagegen iſt immanent; ſie will, ich ſoll keinen Uebergang zulaſſen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen ſich hier in demſelben Poſtulate.

Die Philoſophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulaſſen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beyder, auch für die menſchliche Erkenntniſs. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, ſoll dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beywohnen, das ewige Streben, im Unendlichen ſich zu verlieren.

Nun erſt geht uns über Spinoza's Ethik Licht auf. Nicht bloſs theoretiſche Nöthigung, nicht bloſse Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Löſung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine tranſitive, ſondern nur eine innwohnende Urſache der Welt. Dieſe Löſung verdankte er demſelben praktiſchen Ausſpruche, der in der ganzen Philoſophie gehört wird, nur daſs ihn Spinoza ſeinem Syſtem gemäſs deutete.

Er war von einer unendlichen Subſtanz, einem abſoluten Objekt, ausgegangen. „Es ſoll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſtatt finden;" — ſiehe da die Foderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäſs: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſeyn: alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die Foderung ſtatt finden, daſs das Endliche ſtrebe, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Foderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daſs das Gebot: Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſo lange ihm das Subjekt überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freyheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſeyn, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als ſolches, kann ſich nicht ſelbſt vernichten, denn, um ſich vernichten zu können, müſste es ſeine eigne Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als ſolches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt ſelbſt vorher bey ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, inſofern es Subjekt iſt, eigne Cauſſalität hat, ſo enthält die Foderung: Verliere dich ſelbſt im Abſoluten! einen Widerſpruch. Aber eben jene unabhängige Kauſſalität des Ichs, durch welche es Ich iſt, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er foderte, das Subjekt ſolle im Abſoluten ſich verlieren, hatte er zugleich die Identität der ſubjektiven Kauſſalität mit der abſoluten gefodert, hatte praktiſch entſchieden, daſs die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Kauſſalität einer Modification der unendlichen ſey.

Nicht alſo durch eigne Kauſſalität des Subjekts, ſondern durch eine fremde Kauſſalität in ihm — ſollte jene Foderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Foderung keine andre als dieſe: Vernichte dich ſelbſt durch die abſolute Kauſſalität, oder: verhalte dich ſchlechthin leidend gegen die abſolute Kauſſalität!

Die endliche Kauſſalität ſollte von der unendlichen nicht dem Princip, ſondern nur den Schranken nach, verſchieden ſeyn. Dieſelbe Kauſſalität, die im Unendlichen herrſchte, ſollte in jeden endlichen Weſen herrſchen. So wie ſie im Abſoluten auf abſolute Negation aller Endlichkeit gieng, ſollte ſie im Endlichen auf empiriſche — in der Zeit, progressiv - hervorzubringende — Negation derſelben gehen. Hätte — (ſo muſste er weiter ſchlieſſen) — hätte dieſe jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, ſo wäre ſie identiſch mit jener, denn ſie hätte die Schranken vernichtet, durch die ſie allein von ihr verſchieden war.

Laſſen Sie uns hier ſtille ſtehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung ſeines Syſtems entgegen gieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es ſeinem hellen Geiſte verargen, daſs er den Gedanken, vor dem ſein Syſtem ſtille ſtand, ſich durch ein ſolches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

—

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus ſpreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerey zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums, und die Ausgeburten des menſchlichen Wahnwitzes treffen hier zuſammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner

Selbſt," — iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von verſchiednen verſchieden — nach ihrer Geiſt- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerey iſt hier zu finden.

„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber, dieſs zugegeben, wie konnte der heitre Geiſt eines Spinoza — (über ſein ganzes Leben und alle ſeine Schriften verbreitet ſich jenes ſanfte Licht der Heiterkeit) — ein ſolches zerſtörendes, vernichtendes Princip ertragen?" — Ich kann Ihnen nichts anders antworten, als, leſen Sie ſeine Schriften in dieſer Hinſicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage ſelbſt finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuſchung hatte ihm, und allen den edleren Geiſtern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm iſt intellektuale Anſchauung des Abſoluten das höchſte, die letzte Stufe der Erkenntniſs, zu der ein endliches Weſen ſich erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes. *) Woher anders konnte er die

*) Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntniſſe ſind nach Spinoza Anſchauungen göttlicher Attribute, und der Hauptſatz, auf dem ſeine Ethik (inſofern ſie dieſs iſt) beruht, iſt der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae eſſentiae Dei. Eth. L. II. Prop. 47. Aus dieſer Anſchauung Gottes läſst er die intellektuelle Liebe Gottes entſtehen, welche er als Annäherung zum Zuſtande der höchſten Seligkeit beſchreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, ſagt er

Idee derſelben geſchöpft haben, als aus ſeiner Selbſtanſchauung; man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen. *)

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bey, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer Innerſtes, von allem, was von auſſenher hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daſs irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daſs ſie nur durch Freyheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freyheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum

L. V. Prop. 36, pars eſt infiniti amoris, quo Deus ſe ipſum amat. — Summus mentis conatus ſummaque virtus eſt, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere ſumma, quae dari poteſt, mentis acquieſcentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re noſtra ſalus, ſeu beatitudo ſeu libertas conſiſtit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

*) z. B. L. V. Prop. 30. Mens noſtra, quatenus ſe ſub Aeternitatis ſpecie cognoſcit, eatenus Dei cognitionem neceſſario habet, ſcitque, ſe in Deo eſſe et per Deum concipi.

zur Hervorbringung des Bewuſstſeyns hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die dieſe Freyheit der Selbſtanſchauung nicht beſitzen, wenigſtens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche ſie ihr Daſeyn ahnen läſst. Es giebt einen gewiſſen Tiefſinn, deſſen man ſich ſelbſt nicht bewuſst iſt, den man vergebens ſich zu entwickeln ſtrebt. Jacobi hat ihn beſchrieben. Auch wird eine vollendete Aeſthetik (das Wort im alten Sinne genommen) empiriſche Handlungen aufſtellen, die nur als Nachahmungen jener intellektualen Handlung erklärbar ſind, und ſchlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Plato's Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeſchaut.

„Von Erfahrungen" von unmittelbaren Erfahrungen muſs alles unſer Wiſſen ausgehen; dieſs iſt eine Wahrheit, die ſchon viele Philoſophen geſagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts, als die Aufklärung über die Art jener Anſchauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt iſt durch eine andre, — von einer unmittelbaren im engſten Sinne des Worts, d. h. ſelbſt hervorgebrachten und von jeder objektiven Kauſſalität unabhängigen Erfahrung — muſs unſer Wiſſen ausgehen. Dieſes Princip — Anſchauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeſeelten Syſteme Leben einhauchen; ſelbſt die abgezogenſten Begriffe, mit denen unſre Erkenntniſs ſpielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daſeyn geht.

Dieſe intellektuale Anſchauung tritt dann ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören, Objekt zu ſeyn,

wo, in ſich ſelbſt zurückgezogen, das anſchauende Selbſt mit dem angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objektiven Welt, ſondern ſie iſt in unſrer Anſchauung verloren.

Dieſe Anſchauung ſeiner Selbſt hatte Spinoza objektiviſirt. Indem er das Intellektuale in ſich anſchaute, war das Abſolute für ihn kein Objekt mehr. Dieſs war Erfahrung, die zweyerley Auslegungen zulieſs: Entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anſchauung, Anſchauung ſeiner ſelbſt — im erſtern, Anſchauung eines abſoluten Objekts. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte ſich ſelbſt mit dem abſoluten Objekt identiſch und in ſeiner Unendlichkeit verloren.

Er täuſchte ſich, indem er dieſs glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objekts, ſondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heiſst, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Objekt untergegangen zu ſeyn — war ihm eben deſswegen erträglich, weil er durch Täuſchung entſtanden war, um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt.

Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verſchlungen zu ſeyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder ſein eignes Ich

gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eignes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken. *)

Hier,

*) Daſs wir unsers eignen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freyheit unsers Wesens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, daſs unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen seyn kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält: daſs das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle bestimmt, doch zugleich nicht bestimmt ist, weil es nämlich jeder objektiven Bestimmung entflieht, und nur durch sich selbst bestimmt seyn kann, also zugleich das bestimmte und das bestimmende ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objektiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läſst sich durch zwey widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuſs jenes Nichtseyns, d. h. die Fortdauer unsers Selbsts sogar beym

Nicht-

Hier, mein Freund, ſtehen wir am Princip aller Schwärmerey. Sie entſteht, wenn ſie zum Syſtem wird, durch nichts anders, als durch die objektiviſirte intellektuale Anſchauung, dadurch, daſs man die Anſchauung ſeiner Selbſt für die Anſchauung ei-

Nichtſeyn noch vorausſetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtſeyn. — „To be or not to be," Dieſe Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtſeyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtſeyn je in Kolliſion zu kommen, wenn ich nicht beſorgte, daſs mein Ich, alſo auch meine Empfindung mich ſelbſt überleben könnte. Sterne's treflicher Ausruf: „Ich müſste ein Thor ſeyn, dich zu fürchten, Tod! denn ſo lange ich bin, biſt du nicht, und wenn du biſt, bin ich nicht!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu ſeyn. Aber ich ſorge, auch dann noch zu ſeyn, wenn ich nicht mehr bin. Deſswegen der Gedanke an Nichtſeyn nicht ſowohl etwas ſchreckendes, als peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaſeyn zu denken, zugleich mich ſelbſt als exiſtirend denken muſs, alſo in die Nothwendigkeit verſetzt bin, einen Widerſpruch zu denken. Fürchte ich alſo wirklich das Nichtſeyn, ſo fürchte ich nicht ſowohl dieſes, als mein Daſeyn auch nach dem Nichtſeyn: — ich will gerne nicht daſeyn, nur will ich mein Nichtſeyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daſeyn, das kein Daſeyn iſt, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterne'ſchen Ausſpruchs (Baggeſen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeuſſerung des Daſeyns, was in der That eben ſo viel iſt, als ein Daſeyn neben dem Nichtſeyn.

nes Objekts auſſer ſich, die Anſchauung der innern intellektualen Welt für die Anſchauung einer überſinnlichen Welt auſſer ſich hält.

Dieſe Täuſchung hat ſich in allen Schwärmereyen der alten Philoſophie geoffenbart. Alle Philoſophen — ſelbſt die des älteſten Alterthums — ſcheinen wenigſtens gefühlt zu haben, daſs es einen abſoluten Zuſtand geben müſſe, in dem wir, nur uns ſelbſt gegenwärtig, allgenügſam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deſswegen frey von den Schranken derſelben ein höheres Leben leben. Dieſen Zuſtand des intellektualen Seyns hatten ſie alle auſſer ſich verſetzt. Sie fühlten, daſs ihr beſſeres Selbſt unaufhörlich jenem Zuſtande entgegenſtrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Beſsre in ihnen verlange. Aber, weil ſie einmal jenen Zuſtand auſſer ſich verſetzt hätten, konnten ſie auch das Streben nach ihm nicht aus sich ſelbſt, ſie muſsten es objektiv, hiſtoriſch erklären. Daher die Fiction der alten Philoſophie, daſs die Seele vor ihrem jetzigen Zuſtand in jenem ſeligen Zuſtand gelebt habe, aus dem ſie erſt nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verſtoſsen *) und in den Kerker der objektiven Welt eingeſchloſſen worden ſey.

*) Auch dieſs iſt ein Verſuch, den Uebergang vom Abſoluten zum Bedingten, vom Unbeſchränkten zum Beſchränkten möglich zu machen, ein Verſuch, der wahrſcheinlich frühen Urſprungs iſt, und inſofern Achtung verdient, als er wenigſtens das gefühlte Bedürfniſs einer Erklärung vorausſetzte. Aber, wie die älteſten philoſophiſchen Verſuche alle, iſt auch dieſer mit der bloſs hiſtoriſchen Er-

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas höheres gedacht werden, als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschliessen konnte: Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst! In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften.

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freyheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. Glückseligkeit — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als Annäherung zu einer Seligkeit gedacht werden,

Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: Wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moralisch erklärt: Das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

die von der Moralität nicht mehr verschieden ist, und eben deswegen nicht mehr Belohnung der Tugend seyn kann. So lange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, dass Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seyen. Diess sollen wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freyer wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmässigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äussere Gegenstände und Sinnengenuss dazu beytragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf, Glückseligkeit zu seyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit — was ist sie diesemnach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch! deine sinnliche Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar seyn soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist. Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind. Wage nur erst, dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweyte wird dir schon leichter werden. Fährst du fort, fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, dass jene Glückseligkeit, die du als Lohn

deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug seyn musst, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre dir besser, dass die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Foderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiss es Foderung ist, immer vernunftmäsiger, selbstständiger, freyer zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch belohnen kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeygeführt ist — (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) — eine Glückseligkeit, die eben deswegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Sollten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deswegen für unglückselig halten, weil sie keine Capitalien, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Sollten wir sie nicht vielmehr eben deswegen als die Alleinseligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seyns geniesst, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrey nur seinem Seyn gemäss handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure

Namen kann man bis jetzt beynahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere wollten euch verstehen.

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln, denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt seyn durch seine Erkenntniss der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unserm reinen Seyn, aus unserm absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. So wie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserm absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, dass die seligen Götter (μακαρες θεοι) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn müssten, um die Seligen zu seyn: während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich ehrte die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menschen moralische Freyheit, während sie den Göttern nichts als physische überliess. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freyheit foderte, konnte unter dieser nun nichts mehr, als Willkür sich denken.

Wo absolute Freyheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freyheit ist auch kein Selbstbewusstseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewusstseyn. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unsers Bewusstseyns steht im umgekehrten Verhältniss mit der Extension unsers Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heisst die Thätigkeit, die blos auf Objekte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch blos lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht eben so nothwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom blos lebendigen (thierischen) Wesen. —

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz rich-

tig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, deſto näher dem Verſchwinden. Auch die ſinnliche Anſchauung, ſo lange ſie bloſs dieſes iſt, gränzt an das Nichts. Würde ich ſie als Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören, Ich zu ſeyn, ich muſs mich mit Macht ergreifen, um mich ſelbſt aus ihrer Tiefe zu retten. Aber ſo lange die Anſchauung auf Objekte geht, d. h. ſo lange ſie ſinnlich iſt, iſt keine Gefahr vorhanden, ſich ſelbſt zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerſtand findet, iſt genöthigt, ſich ihm entgegen zu ſetzen, d. h. in ſich ſelbſt zurück zu kehren. Aber, wo ſinnliche Anſchauung aufhört, wo alles Objektive verſchwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung ſtatt, ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Würde ich die intellektuale Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören zu leben. Ich gienge „aus der Zeit in die Ewigkeit!“ —

— Ein franzöſiſcher Philoſoph ſagt: Wir hätten ſeit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an ſich anzuſchauen. Soll dieſer Ausſpruch einigen vernünftigen Sinn haben, ſo muſste er Sündenfall im Platoniſchen Sinn, als das Heraustreten aus dem abſoluten Zuſtande, denken. Aber in dieſem Fall hätte er eher umgekehrt ſagen ſollen, ſeitdem wir aufhörten, die Dinge an ſich anzuſchauen, ſind wir gefallene Weſen. Denn, wenn das Wort: Ding an ſich, einen Sinn haben ſoll, ſo kann es nur ſo viel heiſsen: als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns iſt, das unſrer Thätigkeit keinen Widerſtand mehr leiſtet. Nun iſt es wirklich die Anſchauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbſtbeſchauung, aus dem Zuſtand der Seligkeit herausreiſst. Inſofern alſo konnte Condillac ſagen: So wie die

Welt aufhörte, Ding an ſich für uns zu ſeyn, ſo wie die idealiſche Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, ſeyen wir aus jenem Zuſtand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen ſich dieſe Ideen durch alle Schwärmereyen der verſchiedenſten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anſchauung für objektiv nimmt, unterſcheidet ſich von allen Träumereyen der Kabbaliſten, der Brachmanen, der Sineſiſchen Philoſophen, ſo wie der neuen Myſtiker, durch nichts, als die äuſſere Form, im Princip ſind ſie alle einig. Nur unterſcheidet ſich ein Theil der Sineſiſchen Weiſen ſehr vortheilhaft von den übrigen durch ſeine Aufrichtigkeit, da er das höchſte Gut, die abſolute Seligkeit — im Nichts beſtehen läſst. *) Denn, wenn Nichts das heiſst, was ſchlechterdings kein Objekt iſt, ſo muſs das Nichts gewiſs da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeſchaut werden ſoll, d. h. wo alles Denken und aller Verſtand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Leſſings Bekenntniſs, daſs er mit der Idee eines unendlichen Weſens eine Vorſtellung von unendlicher Langeweile verbinde, bey der ihm angſt und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemiſchen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht ſelig werden!

*) S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom Vorwurf der Schwärmerey so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht, und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daſs ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt, und völlig absolut ist, von keinem Bewuſstseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn gränzt: so geht der Kriticismus so gut, wie der Dogmatismus, auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fodert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muſs jener umgekehrt fodern, alles, was Objekt heiſst, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beyden Fällen ist für mich Alles Objekt, eben damit aber auch das Bewuſstseyn meiner selbst, als eines Subjekts, verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, so bald man voraussetzt, beyde Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute Identität. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, als solches, eben damit aber auch alles Selbstbewuſst-

ſeyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, als ſolches, d. h. alle Perſönlichkeit deſſelben, aufzuheben. Jene Vorausſetzung aber iſt ſchlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philoſophie fodert als Ziel aller Syntheſis abſolute Theſis. *) Abſolute Theſis aber iſt nur

*) Im Vorbeygehen eine Frage: Unter welche Klaſſe von Sätzen gehört das Moralgebot? Iſt es problematiſcher oder aſſertoriſcher, analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? — Seiner bloſsen Form nach iſt es kein bloſs problematiſcher Satz, denn es fodert kategoriſch. Eben ſo wenig iſt es aſſertoriſcher Satz, denn es ſetzt nicht: es fodert nur. Seiner Form nach alſo ſteht es zwiſchen beyden. Es iſt ein problematiſcher Satz, der zum aſſertoriſchen werden ſoll. — Seinem Innhalte nach iſt es eben ſo, weder analytiſcher noch ſynthetiſcher Satz ſchlechthin. Aber es iſt ein ſynthetiſcher Satz, der zum analytiſchen werden ſoll. Er iſt ſynthetiſch, denn er fodert bloſs abſolute Identität, abſolute Theſis: er iſt aber zugleich thetiſch (analytiſch), denn er geht nothwendig auf abſolute (nicht bloſs ſynthetiſche) Einheit.

Noch etwas! Das Moralgebot ſtellt mir ein Abſolutes zur Realiſirung auf. Nun iſt aber das Abſolute an ſich kein Gegenſtand des Realiſirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengeſetzten: denn ohne dieſes iſt es ſchlechthin, weil es iſt, und es bedarf keines Realiſirens. Wenn es alſo realiſirt werden ſoll, ſo iſt dieſs nur durch Negation des Entgegengeſetzten möglich. Inſofern iſt das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fodert, ich ſoll das Abſolute realiſiren (affirmiren) dadurch, daſs ich ein Entgegengeſetztes aufhebe (negire).

durch abſolute Identität denkbar. Beyde Syſteme gehen daher nothwendig auf abſolute Identität, nur daſs der Kriticismus auf abſolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines abſoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinſtimmung des Subjekts mit dem abſoluten Objekt geht. Jener ſucht, ſeinem Princip getreu, Glückſeligkeit mit Moralität, dieſer Moralität mit Glückſeligkeit ſynthetiſch zu verbinden. Indem ich, ſagt der Dogmatiſt, nach Glückſeligkeit, nach Uebereinſtimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, ſtrebe, ſtrebe ich mittelbar auch nach Identität meines Weſens, ich handle moraliſch. Umgekehrt, ſagt der kritiſche Philoſoph, indem ich moraliſch handle, ſtrebe ich unmittelbar nach abſoluter Identität meines Weſens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach Seligkeit. In beyden Syſtemen aber ſind doch Moralität und Glückſeligkeit zwey verſchiedne Principien, die ich nur ſynthetiſch (als Grund und Folge) *) vereinigen kann, ſo lange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur abſoluten Theſis, begriffen bin. Hätte ich dieſe jemals erreicht, ſo würden die beyden Li-

*) Das heiſst nicht, als Verdienſt und Belohnung. Denn Belohnung iſt nicht Folge des Verdienſtes ſelbſt, ſondern der Gerechtigkeit, die beyde in Harmonie bringt. Glückſeligkeit und Moralität aber ſollen in beyden Syſtemen unmittelbar als Grund und Folge von einander gedacht werden.

nien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen; beyde hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d. h. zwey verschiedne Principien, zu seyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben desswegen höher seyn muss, als sie beyde, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.

Gehen aber beyde Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muss diess auch der Vereinigungspunkt für beyde Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muss auch der Widerstreit verschiedner Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört Objekt zu seyn, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Kriticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fodert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte zu seyn. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beyden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beyden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikuräismus — die beyden widersprechendsten moralischen Systeme — nachgedacht hat, fand leicht, dass beyde in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der

ſich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen ſtrebte, ſtrebte ſo gut nach Seligkeit, als der Epikuräer, der ſich in die Arme der Welt ſtürzte. Jener machte ſich von ſinnlichen Bedürfniſſen unabhängig dadurch, daſs er keines, dieſer dadurch, daſs er ſie alle befriedigte.

Jener ſuchte das letzte Ziel — abſolute Seligkeit — metaphyſiſch, durch Abſtrahiren von aller Sinnlichkeit, dieſer phyſiſch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikuräer wurde Metaphyſiker dadurch, daſs ſeine Aufgabe, durch ſucceſſive Befriedigung einzelner Bedürfniſſe ſelig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Phyſiker, weil ſeine Abſtraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geſchehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progreſſus, dieſer durch Regreſſus erreichen. Aber beyde ſtrebten doch demſelben letzten Ziele entgegen, dem Ziel abſoluter Seligkeit und Allgenügſamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beyden widerſprechendſten theoretiſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daſs beyde nur in der Annäherung zum Abſoluten ſtatt finden konnten, daſs ſie aber beyde im Abſoluten vereinigt, d. h. als widerſprechende Syſteme aufhören müſſen. Man ſagte gewöhnlich: Gott ſchaue die Dinge an ſich an. Wollte man etwas vernünftiges damit ſagen, ſo müſste dieſs ſo viel heiſſen, als, in Gott ſey der vollendetſte Realismus. Aber der Realismus, in ſeiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deſswegen, weil er vollendeter Realismus iſt, zum Idealismus. Denn vollendeter Rea-

lismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muss wegfallen, so bald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, so bald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich selbst nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal setze, kurz, so bald Objekt und Subjekt identisch sind. *)

*) Objektiver Realismus (subjektiver Idealismus), praktisch gedacht, ist Glückseligkeit; subjektiver Realismus (objektiver Idealismus), gleichfalls praktisch gedacht, ist Moralität. So lange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts andres mehr, als auf mich selbst (auf die absolute Identität meines Wesens), beziehen.

Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daſs diese Principien im Absoluten vereiniget seyn müssen — Freyheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deſswegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäſs, handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freyheit, und absolute Nothwendigkeit sind identisch. *)

Es bestätigt sich also durchgängig, daſs, so bald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beyde doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber,

*) Für Manchen, der Spinoza's Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freyheit gedacht, ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daſs gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freyheit als identisch dachte. Eth. L. I. def. 7. Ex res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII. Deus et solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben ſchon in jenem Reſultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Reſultat ein andres, daſs der Kriticismus, um ſich vom Dogmatismus zu unterſcheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortſchreiten müſſe. Dogmatismus und Kriticismus können ſich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widerſprechende Syſteme behaupten. Eben deſswegen muſs der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird ſelbſt nothwendig zum Dogmatismus, ſo bald er das letzte Ziel als realiſirt (in einem Objekt) oder als realiſirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufſtellt.

Stellt er das Abſolute, als realiſirt (als exiſtirend) vor, ſo wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wiſſens, und hört eben damit auf, Objekt der Freyheit zu ſeyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als ſich ſelbſt als Subjekt zu vernichten, um durch Selbſtvernichtung mit jenem Objekt identiſch zu werden. Die Philoſophie iſt allen Schrecken der Schwärmerey preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realiſirbar vor, ſo iſt ihm zwar das Abſolute nicht Objekt des Wiſſens, aber indem er es als realiſirbar ſetzt, läſst er wenigſtens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwiſchen erkennendem und realiſirendem Vermögen mitten inne ſteht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Rea-

lisiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft *) freyen Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerey verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beyde,

*) Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntnifs des Objekts abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Objekt selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, dafs sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freywillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, dafs die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu grofsen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deswegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäss, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniss unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine praktische Absicht, dadurch, dass er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser Wissen gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beyde Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Diess, theurer Freund, ist die Frage, von der ich ausgieng und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (diess ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig, als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beyde Systeme bleibt also nichts übrig, als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens seyn konnte, zum Gegenstand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fodern, durch wel-

che das Abſolute realiſirt wird. *) In dieſer nothwendigen Handlung vereinigen ſich beyde Syſteme.

Der Dogmatismus kann ſich alſo auch nicht vom Kriticismus durch dieſe Handlung überhaupt, ſondern nur durch den Geiſt derſelben, und zwar nur inſofern unterſcheiden, als er die Realisirung

*) Iſt es dem Verfaſſer anders gelungen, die Ausleger des Kriticismus zu verſtehen, ſo denken ſich — die meiſten wenigſtens — unter dem praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes nicht die Foderung, die Idee von Gott praktiſch zu realisiren, ſondern nur die Foderung, zum Behuf des moraliſchen Fortſchritts, (alſo in praktiſcher Abſicht) das Daſeyn Gottes theoretiſch — (denn Glauben, Fürwahrhalten u. ſ. w. iſt doch offenbar ein Akt des theoretiſchen Vermögens) — anzunehmen, und alſo objektiv vorauszuſetzen. So wäre alſo Gott nicht unmittelbarer, ſondern nur mittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens, und zugleich wieder (was ſie doch nicht zu wollen ſcheinen) Gegenſtand der theoretiſchen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieſelben Philoſophen völlige Analogie der beyden praktiſchen Poſtulate, des Poſtulats der Exiſtenz Gottes und des der Unſterblichkeit. Unſterblichkeit aber muſs doch offenbar unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens ſeyn. Wir realiſiren Unſterblichkeit durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Pro-

des Abſoluten, als eines Objekts, fodert. Nun kann ich aber keine objektive Kauſſalität realiſiren, ohne eine ſubjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität ſetzen, ohne in mich ſelbſt Paſſivität zu ſetzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir ſelbſt und

greſſus. Alſo müſſen ſie wohl einräumen, daſs auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens iſt, daſs wir die Idee der Gottheit ſelbſt (nicht nur unſern [theoretiſchen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Fortſchritts realiſiren können. — Sonſt müſsten wir auch unſers Glaubens an Gott eher gewiſs ſeyn, als unſers Glaubens an Unſterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es iſt wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unſterblichkeit entſteht nur durch unſern unendlichen Fortſchritt (empiriſch). Der Glaube ſelbſt iſt ſo unendlich als unſer Fortſchritt. Unſer Glaube an Gott aber müſste a priori dogmatiſch entſtehen, alſo auch immer derſelbe ſeyn, wenn er nicht ſelbſt Gegenſtand unſers Fortſchritts wäre, alſo durch unſern Fortſchritt ſelbſt ins Unendliche fort immer mehr realiſirt würde. — Bey den meiſten meiner Leſer habe ich gewiſs um Verzeihung zu bitten, daſs ich ſo oft auf den nämlichen Gegenſtand zurückkehre. Aber — andern Leſern muſs man von allen Seiten her beyzukommen ſuchen. Gelingt es auf der einen nicht, ſo gelingt es doch vielleicht auf der andern.

umgekehrt. Diefs find lauter Sätze, die fich in der Philofophie aufs ftrengfte erweifen laffen, und die Jeder fogar durch die gemeinften (moralifchen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich alfo das Abfolute als Objekt des Wiffens voraus, fo exiftirt es unabhängig von meiner Kauffalität, d. h. ich exiftire abhängig von der feinigen. Meine Kauffalität ift durch die feinige vernichtet. Wo foll ich hinfliehen vor feiner Macht? Soll ich abfolute Aktivität eines Objekts realifiren, fo ift diefs nicht anders, als dadurch möglich, dafs ich abfolute Passivität in mich felbft fetze: alle Schreckniffe der Schwärmerey überfallen mich.

Meine Beftimmung im Dogmatismus ift, jede freye Kauffalität in mir zu vernichten, nicht felbft zu handeln, fondern die abfolute Kauffalität in mir handeln zu laffen, die Schranken meiner Freyheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbefchränktefte Paffivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretifchen Widerftreit zwifchen Subjekt und Objekt durch die Foderung, dafs das Subjekt aufhöre, für das abfolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengefetztes zu feyn, fo mufs umgekehrt der Kriticismus den Widerftreit der theoretifchen Philofophie durch die praktifche Foderung löfen, dafs das Abfolute aufhöre, für mich Objekt zu feyn. Diefe Foderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Abfolute in mir felbft zu realifiren, — durch unbefchränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede fubjektive Kauffalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich felbft durch Autonomie beftimme, beftimme ich die Objekte

durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Kaussalität in mir hebt für mich alle objektive Kaussalität als objektive auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitre, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Kaussalität, als solche, für mich vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerey verfallen, wenn er diess letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher, ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine Bestimmung im Kriticismus nämlich ist, — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freyheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sey! ist die höchste Foderung des Kriticismus.

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wissen, dass es eine objektive Macht giebt, die unsrer Freyheit Vernichtung droht, und mit dieser fe-

ſten und gewiſſen Ueberzeugung im Herzen — gegen ſie zu kämpfen, ſeiner ganzen Freyheit aufzubieten, und ſo unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil dieſe Möglichkeit, auch dann noch, wenn ſie vor dem Lichte der Vernunft verſchwunden iſt, doch für die Kunſt — für das Höchſte in der Kunſt — aufbewahrt werden muſs.

Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniſs zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt gegen das Verhängniſs kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der Grund dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freyheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt beſtraft werden muſste. Daſs der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch beſtraft wurde, war Anerkennung menſchlicher Freyheit, Ehre, die der Freyheit gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freyheit dadurch, daſs ſie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schickſals kämpfen lieſs: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, muſste ſie ihn unterliegen, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungne, Demüthigung menſchlicher Freyheit wieder gut zu machen, muſste ſie ihn — auch für das durch's Schickſal begangne Verbrechen — büſsen laſſen. So lange er noch frey iſt, hält er ſich gegen die Macht

des Verhängnisses aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, frey zu seyn. Unterliegend klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freyheit an. Freyheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freyheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freyheit selbst eben diese Freyheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freyen Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

So lange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr seyn kann, Herr der Natur. Er weisst die objektive Welt in ihre bestimmte Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Objekt sich vorstellt, indem er ihm Form und Bestand giebt, beherrscht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber so wie er diese Schranken aufhebt, so wie das Objekt nicht mehr vorstellbar ist, d. h. so wie er selbst über die Gränze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen. Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Gränzen setzen?

So lange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch, so bald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher! *) Die unsichtbare Macht ist zu erhaben, als dass sie durch Schmeicheley bestochen, ihre Helden zu edel, als dass sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig, als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deswegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum grössten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die

*) Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für menschliche Freyheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vermögen. — Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süsser ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden; wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freyheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr, als die Schrecknisse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und Andre wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das äusserste gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, so bald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muss entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit; auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freyheit des Willens — Verzicht thun.“ Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fodert das Interesse der Vernunft auch, mit der

gröſsten Sorgfalt zu wachen, daſs nicht die Sophiſtereyen der moraliſchen Trägheit über ſie einen neuen Schleyer ziehen, der die Menſchheit betrügen könne. Es iſt Pflicht, die ganze Täuſchung aufzudeken, und zu zeigen, daſs jeder Verſuch, ſie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuſchungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwiſſenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den ſich der Dogmatismus, ſo bald er auf die letzte groſse Frage (Seyn oder Nichtſeyn?) vordringt, unvermeidlich ſtürzen muſs.

Der Dogmatismus — dieſs iſt das Reſultat unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchung — iſt theoretiſch unwiderlegbar, weil er ſelbſt das theoretiſche Gebiet verläſst, um ſein Syſtem praktiſch zu vollenden. Er iſt alſo praktiſch widerlegbar, dadurch, daſs man ein, ihm ſchlechthin entgegengeſetztes Syſtem in ſich realiſirt. Aber er iſt unwiderlegbar für den, der ihn ſelbſt praktiſch zu realiſiren vermag, dem der Gedanke erträglich iſt, an ſeiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freye Kauſſalität in ſich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu ſeyn, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet.

Was iſt demnach wichtiger für unſer Zeitalter, als daſs man dieſe Reſultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einſchmeichelnden Worten, unter Täuſchungen der faulen Vernunft verhülle, ſondern ſo beſtimmt, ſo offenbar, ſo unverhüllt, wie möglich, aufſtelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, die, nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens

getragen hat, endlich einmal das, was ſie in der objektiven Welt ſuchte, in sich ſelbſt finden dürfte, um damit von ihrer gränzenloſen Ausſchweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbſtloſigkeit — zur Selbſtheit, von der Schwärmerey der Vernunft — zur Freyheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen. Das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daſs auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerſtört, nur ſollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem ſie alle befeſtigt waren. Man ſchien auf die Enthüllung zu warten, als Andre dazwiſchen traten, die in dem Augenblick, da die menſchliche Freyheit ihr letztes Werk vollenden ſollte, neue Täuſchungen erſannen, um den kühnen Entſchluſs vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entſanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuſchungen der objektiven Welt ſelbſt vernichtet hatte, winſelte kindiſch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr ſelbſt an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daſs ſie nicht zu ihrer eignen Zerſtörung arbeiten kann, daſs ſie eine Idee nicht realiſiren kann, deren Wirklichkeit alles zerſtören würde, was ihr ſelbſt mühſam genug aufgebaut habt. Daſs es die Andern thun, die mit der Vernunft ſelbſt von jeher entzweyt ſind, und deren Intereſſe es iſt, über ſie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daſs ihr es thut, die ihr ſelbſt die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preiſt! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft

gegen die höchste Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig liesse. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freyen Wesen zukommen kann. Vergeblich meynt ihr euch dadurch zu retten, dass ihr jene Idee nur praktisch voraussetzt. Eben, weil ihr sie nur praktisch voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz desto gewisser den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, dass sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, dass nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freyheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, dass nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freyheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken blosser Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, dass ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremde sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten grossen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freyer, indem er aus dem Zustande der Speculation zum Genuss und zur Erforschung der Natur zurükkehrt, ohne dass er befürchten muss, durch

eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes aufs neue in jenen unnatürlichen Zuſtand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen ſich unſre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenſtände einer müſſigen Beſchäftigung zu ſeyn, die unſern Geiſt nur gar zu bald ermüdet, ſie werden zum Geſetz unſers Lebens, und befreyen uns, indem ſie ſo ſelbſt in Leben und Daſeyn übergegangen — zu Gegenſtänden der Erfahrung werden, auf immer von dem mühſamen Geſchäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu verſichern.

Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſeyn, daſs wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt: froh, daſs wir das Geheimniſs unſers Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frey wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er in ſich nicht fand, und die er eben deſswegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters, übergeben muſste. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Gränzen geſetzt: ſie hat — für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freyer

Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die Andern ein ewiges Räthsel seyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung

des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

(Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.)

I.

Mehrere philoſophiſche Schriftſteller, um das Schickſal der Kantiſchen Philoſophie bekümmert, haben dem Publikum die Urſachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meynung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieſer Philoſophie im Wege geſtanden haben. Dieſe zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Urſache aufſtellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund iſt, warum jene Philoſophie von ihren Anhängern bis jetzt eben ſo ſehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Dieſe Urſache iſt, daſs man ſie für eine Philoſophie hielt und ausgab, die, eines bloſs ſpeculativen Intereſſe's fähig, nur von Schulphiloſophen verſtanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freylich ſehr viel bey die wiederholten Verſicherungen der Antikantianer, daſs Kant, (den ſie doch in demſelben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverſtändlichen Sprache geſchrieben habe. Sie bedachten nicht, daſs es, auſſer der Wortſprache, auch eine Sprache der Geiſter giebt, daſs jene nur das Vehikel von dieſer iſt, daſs alſo ihre Verſicherung, anſtatt gegen jene Philoſophie, eben ſo leicht und in dubio noch leichter, gegen ihr philoſophiſches Talent beweiſen konnte. Indeſs

mufs man hier unterfcheiden. Einige jener Philofophen trugen diefen Namen als Männer, die, von fpeculativen Unterfuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerkfamkeit dem menfchlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünftigen Zufall, zur Prüfung jener Philofophie, ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht unmittelbar ins Leben eingreifende — Unterfuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden fpeculativen Unternehmungen gar leicht einflöfsen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Syftemgeift überhaupt, fondern nur gegen diefe Nomenklatur etc. eingenommen; grofsentheils an Leibnitzens Vortrag, der feine philofophifchen Principien fragmentarifch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und grofse Herren, immer mit grofser Schonung der herrfchenden Meynungen, eben defswegen nicht fo fcharf und präcis, als es dem wiffenfchaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längft gewöhnt, oder gar in der Wolfifchen Schulfprache und Methode fteif geworden. Endlich die letzten unter allen hatten durch die kraftlofe Scheinphilofophie einiger wäfsrigten Schriftfteller, oder die Pandektenweisheit aphoriftifcher Eklektiker allen Sinn und Gefchmack — nicht etwa für ein beftimmtes Syftem — fondern für Philofophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchftaben von feiner Philofophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite eben fo viel bey der ftolze Ton vermeynter Kantianer, welche für die — nach Jahr und Tag abgemefsne — Anftrengung, die fie den Kantifchen Schriften gewidmet hatten, zum wenigften durch die Würde Kantifcher Hierophanten belohnt feyn wollten,

denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der ſie allein den Schlüſſel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeſs hat man manchem Gutmeynenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äuſſere Merkmal — einer endlich auf ſichern Grund erbauten Wiſſenſchaft, iſt und bleibt doch eine beſtimmte Terminologie; — nur daſs gerade die geſunde Philoſophie, da ſie nicht der Schule, ſondern dem Menſchen angehören ſoll, auch in jeder menſchlichen Sprache verſtändlich ſeyn muſs. In Frankreich, wo die neue Chemie entſtand, trat eine Congregation der gröſsten Chemiker zuſammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Teutſchland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Ueberſetzung derſelben ein Verdienſt geſucht. Dies mag ſehr löblich und ſogar nothwendig ſeyn in einer Wiſſenſchaft, die immer nur in den Gränzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philoſophie eine ſolche Uebereinkunft zu wünſchen ſey, iſt eine andere Frage.

So viel iſt wohl gewiſs, daſs der Ton mancher Kantianer zu ſagen ſchien: Zum Verſtändniſs ihrer Philoſophie ſey alle übrige Cultur des Geiſtes, aller Reichthum realer Kenntniſſe völlig unnütz, und doch ſetzt ſchon die erſte Frage, deren Beantwortung das ganze Geſchäft dieſer Philoſophie ausmachen ſoll, um Intereſſe zu finden und verſtanden zu werden, eine Cultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man ſollte denken, nur ein Mann, der bey empiriſchen Nachforſchungen oft genug gefühlt hat, wie wenig dieſe allein dem Geiſt Genüge thun; wie gerade die intereſſanteſten Probleme derſelben ſo oft auf höhere Principien zurückweiſen, wie langſam und unſicher man in ihnen fortſchreitet,

ohne leitende Ideen, der man ſich oft nicht einmal deutlich bewuſst iſt — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung, Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menſchlicher Kenntniſſe unterſcheiden gelernt hat, nur ein ſolcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforſchungen, die er, unwiſſend in Anſehung deſſen, was der Geiſt des Menſchen vermag, ſich ſelbſt aufgab — mit vollem Intereſſe, mit klarem Bewuſstſeyn des Sinns ſeiner Frage, die Frage ſich aufwerfen: Was iſt denn am Ende das Reale in unſern Vorſtellungen? Und, wenn man auch von dieſer Bedingung abweichen will, ſo muſs man wenigſtens darauf beſtehen, daſs in einem Menſchen, der dieſe Frage mit Sinn und Verſtand aufwerfen ſoll, zwey ſeltne Eigenſchaften vereinigt ſeyn müſſen: eine urſprüngliche Tendenz zum Realen auf der Einen, und eine Fähigkeit, über das Wirkliche ſich zu erheben, auf der andern Seite, jene, weil ohne ſie eine ſolche Frage allzu leicht in idealiſche Speculationen verwickelt, dieſe, weil ohne ſie der Sinn, am einzelnen Objekt abgeſtumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken ſollen, daſs jene Frage am allerwenigſten Menſchen intereſſiren würde, deren ganze philoſophiſche Kraft ſich auf Analyſe todter und abſtrakter Begriffe beſchränkt. Für einen ſolchen giebt es nichts Reales. Wer nichts Reales in ſich und auſſer ſich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen ſpielt — weſſen Anſchauungsvermögen längſt durch Gedächtniſswerk, todte Speculation, oder geſellſchaftliche Verdorbenheit ertödtet iſt — wem ſeine eigne Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt — wie kann

doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder wie will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen Unterricht darüber — sie werden euch dumm anstaunen, oder affenmäfsig angrinsen. — *)

Auch haben Viele defs keinen Hehl gehabt, dafs sie diese erste Frage der Philosophie nicht verstünden. Wenn man fragte: Woher stammt eigentlich alle unsre Erkenntnifs? — so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man ursprünglich zu diesen Begriffen und Vorstellungen gekommen sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, sondern nothwendiger Weise — in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beyspiele, aus welchen erhellen sollte, dafs unsre ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, dafs man willkürlich analysiren kann, was man vorher nothwendiger Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, dafs dieses Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich

*) Man s. den 11ten Band der berüchtigten Reisebeschreibung.

unabhängig von ſeinen Eigenſchaften beſtehendes ſeyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie urſprünglich aus einer Syntheſis entgegengeſetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, ſo glaubt man nachher aus einem — ich weiſs nicht welchem — bloſs logiſchen Begriffe der Materie, (der gar nicht möglich iſt) — nach dem Grundſatz des Widerſpruchs — die Grundkräfte der Materie analytiſch ableiten zu können u. ſ. f. Auf ſolchen Täuſchungen beruhte der ganze Schulſtreit über den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

Kant gieng davon aus: das Erſte in unſrer Erkenntniſs ſey die Anſchauung. Daraus entſtand gar bald der Satz: Anſchauung ſey die niedrigſte Stufe der Erkenntniſs. Aber ſie iſt das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige, wovon alle unſere übrigen Erkenntniſſe erſt ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anſchauung vorangehen müſſe, ſagte Kant, ſey eine Affektion unſerer Sinnlichkeit. Wo dieſe eigentlich herkomme, lieſs er völlig unentſchieden. Abſichtlich lieſs er hier Etwas zurück, was erſt ſpäterhin als das letzte — höchſte Problem der Vernunft erſcheinen ſollte. Aber Anhänger und Gegner dieſer Philoſophie hoben ſorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabſichtlich liegen lieſs. Weil er nun nachher von Dingen an ſich ſprach, ſo muſsten es ſchlechterdings Dinge an ſich ſeyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter leſen, um zu ſehen, daſs nach Kants Philoſophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenſtand iſt, nur in einer urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung, Objekt u. ſ. w. geworden iſt. Denn als Bedingungen aller Anſchauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daſs dieſe gar nichts

unabhängig von uns wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dies verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A. L. Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieſs denn dieſs so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, Handlungsweisen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entsteht freylich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die Handlungsweise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst, (das Materiale derselben) und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluſs geben konnte.

Denn, lasset uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beytragen. Raum giebt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Also muſs, da Objekt eine begränzte Sphäre bezeichnet, diese Gränze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Gränze, Schranke, Umriſs giebt. Deſswegen hat der Raum drey Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmahr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begränzt) endliche, bestimm-

te Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts, als Schranke und Gränze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum giebt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maafs alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maafs der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt, (Plato's απειρον); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriss giebt, (περας bey Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Gränze, Schranke etwas ursprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. s. w. ursprünglich positiv. Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, dafs Anschauung überhaupt nur durch zwey absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist. Raum und Zeit aber sind blofs formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefafst. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des Gemüths in der Anschauung bestimmen läfst. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und

beschränken, zwey ursprünglich, und ihrer Natur nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht Etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches (κοινον bey Plato) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen, und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag. Und deswegen heisst ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen.

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsre Philosophen so lange gequält hat — ich meyne die Dinge an sich — die Dinge, die ausser den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u. s. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte einge-

sehen, daſs kein Ding wirklich iſt, es ſey denn, daſs es ein Geiſt erkenne. In der Leibnitziſchen Philoſophie waren die Dinge an ſich Etwas ganz anders. Leibnitz wuſste von keinem Daſeyn, als nur von einem ſolchen, das sich ſelbſt erkennt, oder von einem Geiſte erkannt wird. Das letztere war ihm bloſse Erſcheinung. Was aber mehr als Erſcheinung ſeyn ſollte, daraus machte er nicht ein todtes, ſelbſtloſes Objekt. Darum begabte er ſeine Monaden mit Vorſtellkräften, und machte ſie zu Spiegeln des Univerſums, zu erkennenden, vorſtellenden, und nur insofern nicht „erkennbaren," nicht „vorſtellbaren" Weſen. — Unſterblicher Geiſt, was iſt unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den älteſten, heiligſten Traditionen geworden iſt; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam deſiit! — Den Dingen an ſich Vorſtellung zu geben, dazu waren unſre Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibnitz — o, der moderte ruhig im Staube — von Kant hatten ſie gehört, was Leibnitz behaupte, ihn ſelbſt zu leſen, dazu waren ſie zu weiſe geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man, über der Aſche der gröſsten Männer, Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längſt ihr Mund verſtummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unſers Lebens, und unſers Handelns — entſtanden ſeyn ſoll nicht aus unmittelbarer Gewiſsheit, ſondern aus — ich weiſs nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, ſondern nur einer todten, phantaſieloſen Speculation zugänglich ſind — und wenn ſo unſere Natur (ſo urſprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden

ſoll? — Denn darin liegt das Weſen der geiſtigen Natur, daſs in ihrem Selbſtbewuſstſeyn ein urſprünglicher Streit iſt, aus dem eine wirkliche Welt auſſer ihr in der Anſchauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum iſt keine Welt da, es ſey denn, daſs ſie ein Geiſt erkenne, und umgekehrt kein Geiſt, ohne daſs eine Welt auſſer ihm da ſey. — Ich gehe weiter.

Daſs ich ein Objekt auſſer mir erkenne, ſagt Kant, dazu reicht die bloſse Anſchauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweiſe. Denn indem es die Einbildungskraft ſynthetiſch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeſchaut werden als Objekt, d. h. als Etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbſtdaſeyn zukömmt. Erſt nachdem jenes ſchöpferiſche Vermögen geendet hat, muſs, nach Kant, der Verſtand eintreten, ein dienſtbares Vermögen, das nur auffaſst, begreift, feſthält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein ſolches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anſchauung und mit ihr die Realität verſchwunden iſt, nur nachahmen, nur wiederholen jene urſprüngliche Handlung der Anſchauung, in welcher das Objekt zuerſt da war; dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale iſt nur in der Anſchauung. Alſo kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweiſe nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn ſonſt entſtünde wieder Anſchauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Alſo wiederholt ſie nur das Formale jener Handlungsweiſe. Dieſes beſteht, wie wir wiſſen, in Zeit und Raum. Alſo verzeichnet ſie nur den Umriſs von einem in Zeit und Raum überhaupt ſchwebenden Gegenſtand. Dieſen Umriſs heiſst

Kant Schema, und behauptet, dieses erst vermittle den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroſse Schonung gegen Etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der Speculation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unsers Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft, ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriſs, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewuſstseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daſs etwas auſser ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniſs. Nichtsdestoweniger giebt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit." Man ist überrascht, dieſs von Philosophen zu hören, in deren Philosophie alles Trennung ist. Indeſs die Sache läſst sich erklären. Es giebt ein Talent, zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dieſs ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äuſserst unglückseliges Talent, wofern es nicht mit dem philosophischen wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist, denn nur diese beyden zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist Manchem versagt, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Speculation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist,

da verstehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber an's Verbinden, an's Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher solche Urtheile.

Kant hat beynahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er musste die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dies war sein Zweck; seinen Nachfolgern überliess er, das grosse, überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat, und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist die Vollendung der Welt, die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren, oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, dass diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder, was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unsers Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unsers Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht also Kants Schüler! — Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit Etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, dass sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist, und die

eben ſo gut auch anders ſeyn könnte, mit Geſetzen, die — ſie wiſſen nicht wie und woher? — in ihrem Verſtande eingegraben ſind. Dieſe Begriffe und dieſe Geſetze des Verſtandes tragen ſie, als höchſte Geſetzgeber der Natur, mit vollem Bewuſstſeyn, daſs die Welt aus Dingen an ſich beſteht, doch auf dieſe Dinge an ſich über, wenden ſie ganz frey und ſelbſtbeliebig an, und dieſe Welt, dieſe ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem ſpeculativen Gutdünken? — Und dies ſoll Kant gelehrt haben? — Und wie ſoll man jenes Syſtem heiſsen, Idealismus iſt es nicht; jeder conſequente Idealiſt würde ſich ſeiner ſchämen. Dogmatismus ſoll es auch nicht ſeyn, und iſt es nicht. — Was iſt es dann? — Es hat nie ein Syſtem exiſtirt, das lächerlicher oder abentheuerlicher wäre. Die Natur war nie Etwas von ihren Geſetzen verſchiedenes. Sie beſteht nur in dieſer ihrer unabänderlichen Handlungsweiſe, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt nichts, als dieſe **Eine** ewige Handlungsweiſe. Aber weil man ſich — ich weiſs nicht welches — ſpeculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von ſeinen Geſetzen unabhängige Exiſtenz leiht, ſo betrachtet man dieſe Geſetze als ſolche, die ein Geiſt auſſer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder nach dem neueſten Syſtem, als ſolche, die erſt unſer Verſtand auf die Natur, als etwas davon ganz verſchiedenes überträgt. **Hume**, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läſst. Aber Hume hat aufrichtig geſtanden, alle unſere Naturwiſſenſchaft ſey dann Täuſchung, alle Naturgeſetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dies war conſequentes Urtheil. — Freylich behauptete Kant, die Geſetze der Natur ſeyen Handlungsweiſen

unsers Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsre Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen verschiednes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewufstseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewufstseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit giebt. Alle diese Missverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, dafs man auch das neue System wieder als ein speculatives System aus speculativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch vielweniger beyde entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eignes Bewufstseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn giebt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deswegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreissen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm

ein durch Schluſs und Vernünfteley Gefundnes — nichts Urſprüngliches. Hat man Einmal jene Trennung zwiſchen Begriff und Anſchauung, Vorſtellung und Wirklichkeit zugelaſſen, ſo ſind unſre Vorſtellungen Schein, denn daſs ſie Copieen von Dingen an sich ſeyen, *) kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unſre Vorſtellung, zugleich Vorſtellung und Ding iſt (wie das der geſunde Verſtand nie anders angenommen hat, und bis auf dieſen Tag nicht anders annimmt), ſo kehrt damit der Menſch von unendlichen Verirrungen einer miſsgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer geſunden, mit ſich ſelbſt einigen, Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretiſch, wie ſie sind, praktiſch, wie ſie ſeyn ſollen — ein Reſultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Speculation und allen ſophiſtiſchen Syſtemen zuwider, doch dem geſunden Verſtande ſo bekannt dünkt, daſs er ſich billig wundert, wie ein ſolcher Aufwand von philoſophiſcher Kunſt nöthig war, um es endlich an's Tageslicht zu bringen.

*) Kant läugnete, daſs die Vorſtellungen Copieen der Dinge an ſich ſeyen. Nun ſchrieb er aber doch den Vorſtellungen Realität zu. Alſo — dies war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an ſich, und für unſre Vorſtellung kein Original ausser ihr geben. Sonſt lieſs ſich jenes und dieſes nicht zuſammenreimen.

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich ſey, daſs ein ſo ungereimtes Syſtem, als das der ſogenannten kritiſchen Philoſophen, in eines Menſchen Kopf — nicht etwa nur kommen, ſondern darin gar — Stand faſſen konnte? Weil ich nun dieſe Frage im vorigen Abſchnitt unbeantwortet lieſs, ſo entſchloſs ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der feſten Ueberzeugung, daſs von keinem, der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menſchen, je Etwas in ſpeculativen Dingen behauptet worden, wovon ſich nicht in der menſchlichen Natur ſelbſt irgend ein Grund auffinden lieſse. Wäre es unmöglich, den Urſprung ſpeculativer Täuſchungen aufzudecken, ſo müſsten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns ſelbſt oder Andere vor ſolchen zu verwahren, wir wären in Rückſicht auf unſre Nachforſchungen dem blindeſten Zufall überlaſſen, und ein allgemeiner Zweifel an der menſchlichen Vernunft lieſse uns nicht einmal mit uns ſelbſt, geſchweige denn mit Andern, je einig werden. — Bey Widerlegung einer ungereimten Meynung alſo iſt es vorerſt darum zu thun, dieſe Meynung ſo vernünftig, ihrem Urſprunge nach ſo begreiflich als möglich zu machen, geſetzt auch, daſs den Individuen, die ſie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptſatz der Philoſophie, von welcher hier die Rede iſt, läſst ſich mit wenigen Worten ſo ausdrücken: Die Form unſrer Erkenntniſſe kömmt

aus uns selbst, die Materie derselben wird uns von aussen gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, daſs nur überhaupt dieser Gegensatz aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beydes, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, daſs die Philosophie diese Vereinigung hypothetisch aufhebt, um sie erklären zu können; und eben so offenbar ist, daſs alle philosophische Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beyden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, daſs die Materie das letzte Substrat aller unsrer Erklärungen sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch ausserdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte; (daſs z. B. Erscheinungen regelmäſsig auf einander folgen, daſs in einzelnen Dingen Zweckmäſsigkeit sey, daſs das ganze System der Aussenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhänge). Aber diese Bestimmungen hiengen wieder so sehr mit den Dingen selbst zusammen, daſs man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z. B. des Weltbaumeisters) erst auf diese übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beyden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine speculative Künste aufgelöst werden kann. Man lieſs also die Dinge zugleich mit ihren

Bestimmungen aus dem schöpferischen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äussre Dinge sich selbst, nicht aber wie es dieselbe andern Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt ausser uns begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt in uns gekommen sey.

Der letzte Versuch also muſste der seyn, zu erklären, nicht wie äussre Dinge unabhängig von uns — (denn davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äusserer Begebenheiten sind) sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sey?

Vorerst muſs die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daſs nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äussrer Dinge in uns, sondern die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muſs. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewuſst werden, sondern auch, warum wir eben deſswegen genöthigt sind, sie auf einen äussern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniſs nur insofern für real, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: Sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, daſs der Gegenstand selbst nichts anders ist, als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Speculation vermögen wir zwar beyde zu trennen, in unsrem Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beyder, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von

der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand der Grund des Glaubens an eine Auſſenwelt.

Das Problem alſo iſt dieſes: die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, des Seyns und Erkennens, zu erklären. Nun iſt aber offenbar, daſs, ſobald wir den Gegenſtand, als ein Ding auſſer uns, der Vorſtellung entgegenſetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwiſchen beyden gar keine unmittelbare Zuſammenſtimmung möglich iſt. Daher die Verſuche, Gegenſtand und Vorſtellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Urſache, dieſe als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen dieſen Verſuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; denn das iſt's, was wir vorausſetzen müſſen, und was der gemeine Verſtand in allen ſeinen Urtheilen von jeher vorausgeſetzt hat.

Es fragt ſich alſo: ob eine ſolche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung überhaupt möglich ſey? Man findet ſehr leicht, daſs ſie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Weſen gäbe, das ſich ſelbſt anſchaute, alſo zugleich das Vorſtellende und das Vorgeſtellte, das Anſchauende und das Angeſchaute wäre. Das einzige Beiſpiel einer abſoluten Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes finden wir alſo in uns ſelbſt. Was ſich allein unmittelbar, und dadurch erſt alles Andere, erkennt und verſteht, iſt das Ich in uns. Bey allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn deſſelben mit meiner Vorſtellung vermittelt werde? Ich aber bin urſprünglich nicht etwa für ein

erkennendes Subjekt auſſer mir, wie die Materie, ſondern für mich ſelbſt da, in mir iſt die abſolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne, als durch mich ſelbſt, ſo iſt es widerſinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat, als das des Selbſtbewuſstſeyns zu verlangen. Eben darin beſteht das Weſen eines Geiſtes, daſs er für ſich kein anderes Prädikat hat, als ſich ſelbſt.

Nur in der Selbſtanſchauung eines Geiſtes alſo iſt Identität von Vorſtellung und Gegenſtand. Alſo müſste ſich, um jene abſolute Uebereinſtimmung von Vorſtellung und Gegenſtand, worauf die Realität unſers ganzen Wiſſens beruht, darthun zu können, erweiſen laſſen, daſs der Geiſt, indem er überhaupt Objekte anſchaut, nur ſich ſelbſt anſchaut. Läſst ſich dies erweiſen, ſo iſt die Realität unſres Wiſſens geſichert.

Es fragt ſich, wie man das könne?

Vorerſt iſt nothwendig, daſs man ſich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeſchautes und Anſchauendes, identiſch ſind. Dies kann nicht geſchehen als vermöge einer freyen Handlung.

Ferner: Geiſt heiſse ich, was nur ſein eignes Objekt iſt. *) Der Geiſt ſoll Objekt ſeyn für ſich

*) Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige ſonſt nichts aufzubringen weiſs, wird wenigſtens das Wort Geiſt aufgreifen; die Kantianer (wenn ſie dieſe Kritik ihrer Philoſophie beurtheilen) werden den Stab über ſie brechen, oder ſie über Dinge in die Lehre nehmen,

selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches Alles (auch Er selbst) Objekt ist. So muss es auch seyn. Was Objekt ist, ist Etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbstfähig, nur Gegenstand des Handelns ist. Der Geist aber kann nur in seinem Handeln aufgefasst werden, (wer diess nicht vermag, von dem sagt man eben desswegen, dass er ohne Geist philosophire); er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progressive unsers Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Objekt — nicht seyn, sondern — werden. — Eben desshalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben desswegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln.

Was nun Objekt ist (ursprünglich), ist als solches nothwendig auch ein Endliches. Weil also der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich

welche tief unter ihr liegen, z. B. dass sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche, u. s. w. Desswegen habe ich mehrmals wiederholt, Geist heisse mir, was für sich selbst, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Objekt, geschweige ein Objekt an sich ist.

wird. Alſo iſt er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden, (für ſich ſelbſt) ohne unendlich zu ſeyn. Er iſt alſo keines von beyden, weder unendlich noch endlich, allein, ſondern in ihm iſt die urſprünglichſte Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit: (eine neue Beſtimmung des geiſtigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dies war ein Satz der älteſten Philoſophie. Frühere Philoſophen ſuchten ſich dieſen Uebergang wenigſtens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerälteſten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

Erſt in ſpätern Zeitaltern verſuchten geiſtloſe Syſteme, Mittelglieder zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwiſchen beyden kein Vor und kein Nach geben; dieſs findet nur zwiſchen endlichen Dingen ſtatt. Das Daſeyn endlicher Dinge (alſo auch endlicher Vorſtellungen) läſst ſich nach Begriffen von Urſache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einſicht in dieſen Satz beginnt erſt alle Philoſophie; denn ohne ſie haben wir nicht einmal ein Bedürfniſs zu philoſophiren — ohne ſie iſt alles unſer Wiſſen bloſse Empirie, Fortſchreiten von Urſache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber iſt nur im Seyn einer geiſtigen Natur urſprünglich vereinigt. In dieſer abſoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Weſen einer individuellen Natur, (der Ichheit). Daſs es ſo ſeyn müſſe, folgt aus der Möglichkeit des Selbſtbewuſstseyns, durch welches allein der Geiſt iſt, was er iſt. — Es iſt aber

auch ein apagogiſcher Beweiſs davon möglich. Denn entweder ſind wir urſprünglich unendlich, ſo begreiſen wir nicht, wie in uns endliche Vorſtellungen, und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorſtellungen entſtanden iſt: ſind wir urſprünglich endlich, ſo iſt unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abſtrahiren, in uns gekommen iſt.

Ferner: Der Geiſt iſt alles nur durch ſich ſelbſt, durch ſein eignes Handeln. Alſo müſste es ihm urſprünglich entgegengeſetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloſse Form davon auffaſſen, entgegengeſetzte Handlungsweiſen geben, deren eine urſprünglich unendlich, die andre urſprünglich endlich wäre. Aber beyde müſsten ſich nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander unterſcheiden laſſen.

So iſt es auch. Jene beyden Thätigkeiten ſind in mir urſprünglich vereinigt; dieſes aber weiſs ich nur dadurch, daſs ich beyde in Einer Handlung zuſammenfaſſe. Dieſe Handlung heiſst Anschauung, deren Natur ich im vorigen Abſchnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anſchauung ſelbſt iſt das Bewuſstſeyn noch nicht da, aber ohne ſie iſt auch kein Bewuſstſeyn möglich. Erſt im Bewuſstſeyn kann ich jene beyden Thätigkeiten unterſcheiden, die eine iſt positiver, die andre negativer Art, die eine erfüllt, die andre begränzt eine Sphäre. Jene wird vorgeſtellt als Thätigkeit nach aussen, dieſe als Thätigkeit nach innen. Alles, was iſt, (im eigentlichen Sinne des Worts, iſt) iſt nur durch die Richtung auf sich selbſt, (dieſs drückt ſich im todten Objekt, das nicht iſt, ſondern nur da iſt,

durch die Anziehungskraft, und im Weltſyſtem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geiſt iſt alſo nur durch ſeine Richtung auf ſich ſelbſt, für ſich da, dadurch, daſs er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit beſchränkt, oder vielmehr, der Geiſt iſt ſelbſt nichts anders, als dieſe Thätigkeit und dieſe Beſchränkung, beyde als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geiſt sich selbſt beschränkt, iſt er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewuſstſeyn unſrer Natur wäre, ſo muſs jene abſolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur ſeyn.

Leiden iſt nichts anders, als negative Thätigkeit. Ein abſolut-paſſives Weſen iſt ſchlechterdings Nichts, (ein nihil privativum.) — Unvermerkt ſind wir durch unſre Unterſuchungen auf das ſchwerſte Problem der Philoſophie geführt worden. In uns iſt keine Vorſtellung möglich, ohne Leiden, aber eben ſo wenig ohne Thätigkeit. Dieſs haben alle Philoſophen eingeſehen. Es zeigt ſich nun, daſs unſer Seyn und Weſen auf dieſer urſprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daſs es daher zu unſerm Seyn und Weſen gehört, überhaupt vorzuſtellen, und, wie ſich künftig zeigen wird, auch dieſes beſtimmte Syſtem der Dinge vorzuſtellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten begreiflich iſt, dieſe aber urſprünglich nur in einem Geiſte vereinigt ſind, ſo folgt von ſelbſt, daſs alles äuſſere Daſeyn erſt aus der geiſtigen Natur entſpringt und hervorgeht.

Die Anſchauung faſst thätig zuſammen Thätigkeit und Leiden. Dieſs ſetze ich aus dem vorigen Ab-

ſchnitte als bekannt voraus. Der Gegenſtand der Anſchauung alſo iſt nichts anders, als der Geiſt **ſelbſt** in ſeiner Thätigkeit und ſeinem Leiden. Der Geiſt aber, indem er ſich ſelbſt anſchaut, kann ſich nicht zugleich von ſich ſelbſt unterſcheiden. Daher in der Anſchauung die abſolute Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; (daher, wie ſich bald zeigen wird, der Glaube, daſs in der Anſchauung allein Realität ſey; denn jetzt noch unterſcheidet der Geiſt nicht, was real und was nicht real iſt).

Wir wiſſen aber, daſs wir Gegenſtand und Vorſtellung unterſcheiden können, denn von dieſer Unterſcheidung giengen wir aus. (Ohne ſie kein Bedürfniſs zu philoſophiren). Um alſo Gegenſtand und Vorſtellung zu unterſcheiden, müſſen wir aus der Anſchauung heraustreten.

Dies können wir nicht anders, als in wie fern wir vom Produkt unſrer Anſchauung abſtrahiren. (Dies Vermögen zu abſtrahiren iſt bloſs dadurch begreiflich, daſs wir urſprünglich frey, d. h. vom Objekt unabhängig ſind. Ferner, da dies Vermögen nur im Gegenſatz gegen das Objekt, d. h. praktiſch, geübt werden kann, ſo iſt klar, daſs in Anſehung der **Intenſität** der Vorſtellungen zwiſchen verſchiednen Subjekten ein Unterſchied möglich — auch daſs theoretiſche und praktiſche Philoſophie urſprünglich gar nicht getrennt ſind; denn wir können gar nicht abſtrahiren, ohne **frey** zu handeln, und wir können nicht frey handeln, ohne zu abſtrahiren. Dies wird bald noch deutlicher werden). Nämlich; wir können vom **Produkt** der Anſchauung nicht **abſtrahiren**, ohne frey zu handeln, d. h. ohne die urſprüngliche Handlungsweiſe (des Geiſtes) in der

Anschauung frey zu wiederholen: und umgekehrt, wir können diese Handlungsweise nicht frey wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abstrahiren. Wir können also vom Produkt der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freyen Handeln entgegenzusetzen, (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserm Handeln, Selbstdaseyn zu geben), und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frey zu handeln, d. h. ohne von demselben zu abstrahiren). Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unsers Handelns Objekt.

Erst durch mein freyes Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewusstseyn. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewusstseyns, es ist da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewusstseyns aus, den Ursprung des Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frey handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frey abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frey zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewusst, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewusst werden, oh-

ne mich in Ansehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frey zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freyheit bewusst, nur insofern ich mich in Ansehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewusstseyn des Objekts ohne Bewusstseyn der Freyheit, kein Bewusstseyn der Freyheit ohne Bewusstseyns des Objekts.

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung frey wiederhole, d. h. indem ich abstrahire, entsteht Begriff. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewusstseyn anschauen, und umgekehrt; also sind wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewusst.

Eben deswegen aber, weil wir uns der freyen Handlungsweise in der Anschauung nur bewusst werden im Gegensatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als etwas vom Gegenstand abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus); unerachtet der Gegenstand selbst nichts anders ist, als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise frey wiederholen (weil wir z. B. Gestalten im Raume frey verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriss des Gegenstandes frey entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise, als Etwas, das nur aus unserm Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge ausser uns erst übertragen. (Standpunkt der formalen Philosophie).

Beyde aber (Empiristen und Formalisten) werden sich des Objekts nur bewufst im Gegensatz gegen die freye Handlungsweise ihres Geistes; beyde also stimmen auch darin überein, das Objekt sey Etwas von dieser Handlungsweise Unabhängiges, unerachtet das Objekt selbst nichts ist, als diese bestimmte Handlungsweise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewufst werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beyde ursprünglich (vor dem Bewufstseyn) Eins und dasselbe sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns frey fühlen, heifsen wir ideal; eine solche, in Ansehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erscheint uns daher als ideal, die Anschauung als real; aber beydes nur in wechselseitiger Beziehung auf einander, denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff bewufst.

Wer daher auf dem Standpunkt des blofsen Bewufstseyns steht, mufs nothwendig behaupten, unser Wissen sey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abentheuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. — Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, dafs ursprünglich zwischen Idealität und Realität kein Unterschied ist, dafs also unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich sey.

Urſprünglich iſt die Handlungsweiſe des Geiſtes und das Produkt dieſer Handlungsweiſe Eins und daſſelbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweiſe noch des Produkts derſelben bewuſst werden, ohne jener dieſes, dieſem jene entgegenzuſetzen. Die Handlungsweiſe, abſtrahirt von ihrem Produkt, iſt rein formal, das Produkt, abſtrahirt von der Handlungsweiſe, durch die es entſtanden iſt, rein material.

Wer alſo nur vom Bewuſstſeyn (als einer Thatſache) ausgeht, wird ein ungereimtes Syſtem aufſtellen, kraft deſſen unſer Wiſſen eines Theils aus gehaltloſen Formen, andrerſeits aus formenloſen Dingen wunderbarer Weiſe zuſammengeſetzt wird. — Kurz, ein ſolches Syſtem wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 219) als den Hauptſatz der neueſten Philoſophie aufgeſtellt haben:

„Die Form unſrer Erkenntniſſe kommt aus uns ſelbſt, die Materie wird uns von aussen gegeben.“

Wir, die wir wiſſen, daſs urſprünglich Form und Materie Eins ſind, daſs wir beyde unterſcheiden können, erſt nachdem beyde durch Eine und dieſelbe identiſche und untheilbare Handlung da ſind, kennen nur die einzige Alternative: Entweder muſs uns beydes, Materie und Form, von aussen gegeben, oder beydes, Materie und Form, muſs erſt aus uns werden und entſpringen.

Nehmen mir das erſtere an, ſo iſt Materie etwas, das an ſich und urſprünglich wirklich iſt. Aber Materie iſt Materie nur inſofern ſie Objekt (einer

ner Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas an sich selbst, so müsste sie auch etwas für sich selbst seyn; diess ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen ausser ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre Etwas an sich; obgleich es widersinnig ist, dies nur zu sagen, geschweige dann zu denken; so könnten wir nicht einmal wissen, was sie an sich ist. Wir müssten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüssten, wären wir Wir, — nicht Materie. So lang wir also Materie voraussetzen, d. h. annehmen, sie sey Etwas, das unsrer Erkenntniss vorangeht, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen können? Ursprünglich aber verstehen wir nur uns selbst; und weil es nur zwey consequente Systeme giebt, Eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andre, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anders übrig, als die Behauptung, dass nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann.

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeusserungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig, zu erinnern, dass ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er meiner Einsicht nach wollen musste, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.

Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabey Leser voraus, die mit Kant *) die Erwartung theilen — „es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen, und alles (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet."

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. — Uebergang von der Natur zur Freyheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Reali-

*) Kritik der pr. V. S. 162.

tät unſerer Erkenntniſs aber beruht vorerſt darauf, daſs es in ihr wenigſtens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüſſe vermittelſt der Seele unmittelbar gegenwärtig ſey. Denn was wir durch Begriffe denken, oder durch Schlüſſe hervorbringen, deſſen ſind wir uns auch als eines Produkts unſers Denkens und Schlieſsens bewuſst. Alles Denken und Schlieſsen aber ſetzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erſchloſſen haben. Im Anerkennen dieſer Wirklichkeit ſind wir uns keiner Freyheit bewuſst; wir ſind genöthigt, ſie anzuerkennen, ſo gewiſs als wir uns ſelbſt anerkennen. Man kann uns dieſe Wirklichkeit nicht entreiſſen, ohne uns uns ſelbſt zu entreiſſen.

Nun fragt es ſich: Wie es möglich ſey, daſs irgend etwas Aeuſsres und von der Seele ganz Verſchiednes doch mit unſerm Innern ſo unmittelbar zuſammenhängen, ſo mit unſerm Ich gleichſam verwachſen ſeyn könne, daſs man beyde nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinſchaftliche Wurzel — das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt — auszureiſſen?

Es gehört nichts dazu, als daſs man dieſe Frage beſtimmt denke, und von der Strenge ihrer Foderung nichts nachlaſſe, um die Antwort auf ſie zu finden.

Denn alle mislungenen Verſuche, ſie zu beantworten, haben den gemeinſchaftlichen Fehler, daſs ſie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären verſuchen; alle verrathen dieſelbe Unfähigkeit des Geiſtes, ſich vom discurſiven Denken loszureiſſen, und zum Unmittelbaren, das in ihm iſt, zu erheben.

Ich glaube nicht, dafs leicht jemand läugnen werde, alle Zuverläſſigkeit unſers Wiſſens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anſchauung. Die geiſtreichſten Philoſophen ſprechen von der Erkenntniſs äuſsrer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geſchieht; nicht, als ob ſie dadurch etwas zu erklären vermeynten, ſondern um anzudeuten, daſs es überhaupt unmöglich ſey, den Zuſammenhang zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung durch verſtändliche Begriffe zu vermitteln; dieſelben nennen unſre Ueberzeugung von äuſſern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was ſie glaubt, am unmittelbarſten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu ſagen, daſs jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewiſsheit ſey, die nicht auf Schlüſſen (von der Urſache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweiſen beruhe. Man ſieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erſt durch Schlüſſe erzeugt wird, ſo in die Seele übergehen, ſo zum herrſchenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Auſſenwelt iſt.

Auf die Frage: Woher das Unmittelbare, eben deſswegen Unüberwindlichfeſte in unſerer Erkenntniſs komme? ſind nur zwey Hauptantworten möglich.

Entweder ſagt man: Unſre Anſchauung iſt lediglich paſſiv, und von dieſer Paſſivität der Anſchauung eigentlich ſtammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äuſsre Dinge ſo und nicht anders vorſtellen. Die Vorſtellung iſt nichts anders, als das Produkt einer äuſſern Einwirkung, oder beſſer: das Reſultat der Beziehungen, welche zwiſchen uns und dem Gegenſtande ſtatt finden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meynung gesagt werden kann, und bereits gesagt ist. Also nur so viel:

Erstens, die ganze Hypothese (denn mehr ist es nicht) würde schon deswegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsre Receptivität begreiflich macht, nicht aber, dass wir einen wirklichen Gegenstand anschauen. Läugnen aber wird niemand, dass wir den äussern Gegenstand nicht bloss empfinden, sondern dass wir eine Anschauung von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äussern Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, dass wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens, bewusst sind, auch, dass die Gewissheit von der Gegenwart eines Gegenstandes (der doch etwas vom Eindruck verschiednes seyn muss) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müsste wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlasste, doch freye Handlung gedacht werden.

Nun ist aber zweytens gewiss, dass die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. Zwischen beyden verfliesst eine Zeit. Es muss also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andre, in der wir uns dieser Wirkung bewusst werden. Die erste liegt völlig ausser uns, die zweyte

ist in uns. Also müssten wir zwey von einander ganz verschiedne, neben und ausser einander gleichsam verfliessende Zeitreihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiss, dass die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewusstseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beyder nur als einer freyen Handlung bewusst sey. — Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die Wurzel unsers theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt lässt es sich historisch erweisen, dass die erste Quelle alles Skepticismus die Meynung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand ausser uns, dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiss, dass der Eindruck vom Gegenstand verschieden, und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muss. Also muss der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bey seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergisst, so bald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. *)

*) Der transscendentale Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Ge-

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Continuität dem Raume nach statt. Beydes aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem, so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon giebt, ist ihrem Ursprung nach transscendent, d. h. sie springt aus einer Welt in die andre, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in Einer derselben möglich ist. Es sey denn, dass man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsre Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsre Sinne, als durch offne Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer Hohlspiegel, der unförmliche Bilder als regelmäſsige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge auſſer ihm. — Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als dass wir bey einer Hypothese beharrten, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte, meine

genstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Idealismus, d. h. er muſs behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz andrer, als der, welchen wir vorstellen. — Der gemeine Verstand aber ist ganz für den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beynahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satyre, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unserer Erkenntniss ist nichts unmittelbares (eben desswegen nichts gewisses), woferne nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein ideal und real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anders, als unsre selbsteigne Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Produkt. Die Anschauung ist völlig thätig, eben desswegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage ist, wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse? Es ist leicht, folgendes zu finden.

Was Materie, d. h. Objekt der äussern Anschauung ist, mögen wir in's Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter, als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr innwohnende Kraft, welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloss nach aussen geht, nur dem äussern Anstosse entgegenwirkt — also keine in sich selbst zurückgehende Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Innres. Daher der Materie kein Innres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innre Welt an. Diess ist nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich

selbst zurück, die nicht eben deswegen und zugleich auch nach aussen gienge. Es giebt keine Sphäre, ohne Begränzung, aber eben so wenig Begränzung, ohne Raum, der begränzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniss fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und aussen.

Indem diese beyden Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Produkt, gleichsam eine reale Construction der Seele selbst. Dieses Produkt nun ist in ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deswegen alles Gewisse unsrer Erkenntniss.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloss innre. Diess folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz, sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserm Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Gränze des Wissens, sich selbst.

Es fragt sich aber, wodurch der innre Sinn ein äussrer werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproducirt ins Unendliche fort sich

selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daſs ohne diese Voraussetzung das ganze System unsers Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieſs kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewuſstseyns, als ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst thätig, nur dem äussern Anstoſs entgegen, wirken. — Die Materie ist nichts anders, als der Geist, im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frey ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder, was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt seines freyen Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die Gränze des Objekts.

Diese Gränze des Producirens nun ist auch die Gränze des innern und äussern Sinns. Die Sphäre seines Producirens schaut der Geist an als eine Gröſse im Raum, die Gränze dieses Producirens, als eine Gröſse in der Zeit. Die letztere findet er in sich selbst, oder, mit andern Worten,

er empfindet ſie. Jene aber ſchaut er an, als ausser sich, als die Sphäre ſeiner freyen, urſprünglich ſchrankenloſen, Thätigkeit.

Hier alſo, wo zuerſt Raum und Zeit, als verſchiedne Formen der Anſchauung ſich ſcheiden, ſcheidet ſich auch äuſsrer und innrer Sinn, und der äuſsre Sinn iſt ſo weit nichts anders, als der begränzte innere.

Was angeſchaut wird, hat eine Gröſse im Raum, was empfunden wird, eine Gröſse in der Zeit. Was nur eine Gröſse in der Zeit hat, heiſſen wir Qualität. Kein Menſch hat noch geglaubt, daſs Farbe, Geſchmack, Geruch etwas im Raume ſeyen. Daher betrachtete man ſie frühzeitig als qualitates ſecundarias, d. h. als ſolche, die ihren Grund bloſs in unſrer Empfindungsweiſe haben. Die Qualität der Objekte alſo iſt nichts, als das urſprünglich-Empfundne, d. h. die Gränze des freyen Producirens. Nur durch ſeine Qualität iſt jedes einzelne Objekt dieſes beſtimmte Objekt, Und weil keine Erkenntniſs real iſt, als inwiefern ſie Erkenntniſs eines beſtimmten Objekts iſt, ſo haftet der ganze Glaube an Realität auſſer uns zuletzt an der urſprünglichen Empfindung, als ihrer erſten, und tiefſten Wurzel.

In der Handlung der Anſchauung findet ſich der Geiſt als beſchränkt. Die Gränze ſeines Producirens erſcheint ihm daher als zufällig (als bloſses Accidens ſeiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als ſeine eigne Handlungsweiſe anſchaut, als das Weſentliche ſeiner Handlung, als das Nothwendige (Subſtantielle).

In der Anſchauung endet der Geiſt den urſprünglichen Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten dadurch, daſs er ſie in einem gemeinſchaftlichen Produkte darſtellt. Der Geiſt ruht gleichſam in der Anſchauung, und die Empfindung hält ihn an's Objekt gefeſſelt.

Aus dieſer erſten Anſchauung nun würde der Geiſt nie heraustreten, er würde an der urſprünglichſten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillſtand, kein Fortgang von Vorſtellung zu Vorſtellung, kein Reichthum, keine Mannichfaltigkeit der äuſſern Anſchauung, wofern nicht ſeine urſprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre, und in's Unendliche fort ſich ſelbſt reproducirte. Wir werden alſo behaupten müſſen, vermöge jener urſprünglichen Thätigkeit ſey der Geiſt continuirlich beſtrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengeſetzten Thätigkeit, ſich in dieſem Beſtreben ſelbſt anzuſchauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich beſtrebt iſt. Es iſt, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die ſie auſſer ſich darzuſtellen genöthigt iſt. Dieſs läſst ſich nicht weiter erklären, als aus dem ſteten Beſtreben des Geiſtes, für ſich ſelbſt endlich, d. h. ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden.

Alle Handlungen des Geiſtes alſo gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzuſtellen. Das Ziel aller dieſer Handlungen iſt das Selbstbewuſstſeyn, und die Geſchichte dieſer Handlungen iſt nichts anders, als die Geſchichte des Selbstbewuſstſeyns.

Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählig zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstseyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaute. Denn ihr Bestreben, sich selbst anzuschauen, ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie in's Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde, Natur. Ihre Natur aber ist nichts anders, als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmählig zum Selbstbewusstseyn gelangt. Die äussre Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewusstseyn begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreisst, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut, als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von grosser Wichtigkeit. Wir suchen den Ue-

bergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip aller Philosophie das Selbstbewufstseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewufstseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverläffig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander gränzen und mit einander zusammenhängen.

Da diese Eine Handlung die beyden Welten umfasst, zwischen welchen unsre Philosophie getheilt ist, so können wir zum Voraus wissen, dafs sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Diefs vorausgesetzt, lasst uns die angetretene Bahn verfolgen.

Wir verliefsen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muss sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein Bestreben äussern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben entsteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Gröfse; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment; daher wir es im ersten Bewufstseyn als ein Zufälliges finden, das ohne unser Zuthun da ist. Unser ganzes Daseyn aber hängt an unsrer Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber äussert sich in beständigen Produktionen. Daher ist in uns ein nothwendiges Bestreben, die Continuität der Vorstellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen sich loswindet, geht sie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Also ist in un-

fern Vorſtellungen eine Succeſſion, an welcher unſer eignes Daſeyn ſich erhält. Keine Vorſtellung iſt in der Seele ſtehend, ſondern, da ſie nichts anders, als eine Thätigkeit der Seele iſt, continuirlich und gleichſam fließend. Von ſelbſt alſo bringt jede Vorſtellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es iſt als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzuſtellen beſtrebt wäre; da ſie dieſs nicht vermag, ſo ſtrebt ſie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigſtens ſucceſſiv, in der Zeit, darzuſtellen. Die Seele bringt alſo unaufhörlich die Vorſtellung eines Univerſums hervor, obgleich ſie es in keinem einzelnen Momente darzuſtellen vermag. Sie würde dieſs aber nicht thun, wenn ſie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beſchränktſeyns hätte, und, was damit verbunden iſt, ein nothwendiges Beſtreben dagegen äuſſerte. Eben deſswegen aber iſt ſie vorerſt ſelbſt nichts anders, als ein Strom von Vorſtellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Urſache zu Wirkung dauert ſie fort, und es iſt nicht mehr ein einzelnes Objekt, ſondern eine nothwendige Reihe aufeinanderfolgender Erſcheinungen, in welchen ſich der Geiſt befangen fühlt.

Daſs aber auf jede Urſache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Urſache wird, daſs ſomit die Succeſſion unſrer Vorſtellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverläſſige Bürge des künftigen iſt, (praeſens gravidum futuro,) verräth eine urſprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts ſo ſehr beſtrebt iſt, als nach Erhaltung ihrer ſelbſt; — woraus folgt, daſs die Seele in ſich ſelbſt ihre Fortdauer, und die Gewiſsheit

ihrer Exiſtenz trägt, daſs ſie alſo eine ununterdrückbare, ſich ſelbſt in's Unendliche wiederherſtellende Thätigkeit iſt.

Indem der Geiſt ſich vom Gegenwärtigen loszuwinden beſtrebt iſt, wird es in dieſem Handeln, und durch dieſes Handeln, ein Vergangenes. Das Vergangne aber iſt nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich iſt, ſtrebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum iſt in ihr ein ſteter Fortgang von Begriff zu Anſchauung, von Anſchauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorſtellung zu Vorſtellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloſser Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich ſchrankenlos) wird thätig begränzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begränzt, und die Zeit ausdehnt, erſcheint äuſſerlich als Bewegung. Alſo iſt Bewegung (als Gemeinſames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich entſpricht, und da der innre Sinn nothwendig ein äuſsrer wird, ſo wird die Seele die Succeſſion ihrer Vorſtellungen auſſer ſich nothwendig als Bewegung anſchauen. Die Bewegung aber iſt nothwendig bestimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen beſtimmten Raum. Der Raum aber iſt allein beſtimmt durch die Zeit. (die Zeit iſt das allerurſprünglichſte Maaſs des Raums.) Das urſprünglichſte Schema der Bewegung alſo iſt die Linie, d. h. ein flieſsender Punkt.

Die bloſse Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich angeſchaut, giebt den Begriff der mechaniſchen Bewegung.

Aber

Aber die Seele ſoll nicht nur dieſe Succeſſion, ſondern ſie ſoll sich ſelbst in dieſer Succeſſion, und (weil ſie nur ihre Thätigkeit anſchaut) sich ſelbst als thätig in dieſer Succeſſion, anſchauen. Thätig aber iſt ſie in dieſer Succeſſion nur inſofern ſie producirt, und durch dieſes unendliche Produciren die Succeſſion der Vorſtellungen unterhält. Sie ſoll alſo ſich ſelbſt in ihrem Produciren, in ihrem ſelbstthätigen Uebergehen von Urſache zu Wirkung anſchauen. Sie ſchaut ſich aber überhaupt nicht an, ohne ſich in einem Objekt darzuſtellen. Sie wird alſo ſich ſelbſt als ein Objekt anſchauen, in welchem produktive Kraft iſt.

Inſofern ſie ihre eignen Vorſtellungen producirt, inſofern iſt ſie von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung. Sie wird ſich alſo als ein Objekt anſchauen, das von sich ſelbst wechſelſeitig Urſache und Wirkung iſt, oder, was daſſelbe iſt, als eine sich ſelbst organiſirende Natur.

Es iſt hier der Ort nicht, den Begriff der Organiſation umſtändlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muſs, iſt folgendes:

Iſt der menſchliche Geiſt eine sich ſelbst organiſirende Natur, ſo kommt nichts von auſsen, mechaniſch, in ihn hinein; was in ihm iſt, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip, ſich angebildet. Alles ſtrebt daher in ihm zum Syſtem, d. h. zur abſoluten Zweckmäſsigkeit.

Alles aber, was abſolut zweckmäſsig iſt, iſt in sich ſelbst ganz und vollendet. Es trägt in ſich

selbst Ursprung und Endzweck seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt in's Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßsigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben diess ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungne Zug der Seele.

Da in unserm Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisiren, so muss auch in der äussern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Gränzen des bloss Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schiessen in regelmäßsigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freyern, jetzt in beschränktern Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmälig die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Ge-

ſtalt, die die Feſſeln der Materie abgeſtreift zu haben ſcheint, herrſcht Ein und derſelbe Trieb, der nach Einem und demſelben Ideal von Zweckmäſsigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und daſſelbe Urbild, die reine Form unſers Geiſtes, auszudrücken beſtrebt iſt.

Es iſt keine Organiſation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wiſſen, wie eine ſolche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieſelbe als ein Ding an sich annehmen. Es iſt hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtſam zu ſeyn. An dem, was täglich und vor unſern Augen geſchieht, iſt kein Zweifel möglich. Es iſt produktive Kraft in Dingen auſſer uns. Eine ſolche Kraft aber iſt nur die Kraft eines Geiſtes. Alſo können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich ſelbst wirklich ſeyn. Sie können nur Geſchöpfe, nur Produkte eines Geistes ſeyn.

Die Stufenfolge der Organiſationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erſt allmälig ſich zur vollen Freyheit entwickelt. Der Geiſt ſoll ſich ſelbst in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen. Dieſs kann er nicht, ohne jene Succeſſion zu fixiren, d. h. ſie in Ruhe darzuſtellen. Daher iſt alles organiſche aus der Reihe von Urſachen und Wirkungen gleichſam hinweggenommen. Jede Organiſation iſt eine vereinigte Welt, (nach Leibnitz, eine verworrene Vorſtellung der Welt). Es iſt ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt iſt; denn, ſo weit wir zurückgehen, finden wir, daſs ſie nur aus ſich ſelbſt entſteht und in ſich

ſelbſt zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt iſt, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organiſation aber (ihr Begriff ſelbſt) iſt unzerſtörbar.

Aber der Geiſt, indem er die Succeſſion der Vorſtellungen fixirt, ſchaut ſich zwar in ſeinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun iſt dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äuſſerlich entſpricht, Bewegung. Jene Succeſſion der Vorſtellungen aber, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt als thätig anſchauen ſoll, wird durch ein Princip innrer Thätigkeit unterhalten. Soll er alſo ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen, ſo muſs er ſich als ein Objekt anſchauen, das ein innres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Ein ſolches Weſen heiſst lebendig.

Es iſt alſo nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organiſation giebt, ſo wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmälig nähert ſich der Geiſt ſich ſelbſt an. Es iſt nothwendig, daſs er ſich ſelbſt äusserlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erſcheine. Denn nur das Leben iſt das ſichtbare Analogon des geiſtigen Seyns. So wie der Geiſt nur in der Continuität ſeiner Vorſtellungen fortdauert, ſo das Lebendige nur in der Continuität ſeiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung, ſo würde die geiſtige Thätigkeit erlöſchen, wäre im Körper nicht ein ſtetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein ſtetes Reproduciren der einen durch die andre, ein immer wiederhergeſtelltes, immer wieder geſtörtes

Gleichgewicht der Kräfte, ſo würde das Leben aufhören. *) Alles am Menſchen trägt den Charakter der Freyheit. Er iſt durchaus ein Weſen, das die todte Natur ihrer Vormundſchaft entlaſſen, und der Gefahr ſeiner eignen (unter ſich ſtreitenden) Kräfte überantwortet hat. (Seine ganze Fortdauer iſt eine immer wiederkehrende, immer neubeſtandne Gefahr, eine Gefahr, in die er ſich durch eignen Impuls begiebt, und aus der er ſich ſelbſt wieder rettet.)

Aber der Geiſt ſoll nicht die belebte Materie, ſondern er ſoll in der belebten Materie ſich ſelbſt anſchauen. Er ſelbſt aber unterſcheidet ſich nur durch ſein Innres, durch die Thätigkeit in ſeinen

*) Wer die neueſten Unterſuchungen über den Urſprung und das Princip des thieriſchen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden, zu hören, daſs noch nichts darüber ausgemacht ſey, daſs man eine ganz neue Unterſuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortſchritte dieſer Unterſuchungen am meiſten aufhält, iſt der herrſchende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgeſtellte Begriff des Lebens läſst ſich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. beſtättigt wird, daſs die beyden elektriſchen Materien aus der Luft abſtammen, ſo läſst ſich leicht denken, daſs nach der verſchiednen Art, wie, und der verſchiednen Beſchaffenheit der Körper, wodurch dieſe Scheidung bewirkt wird, auch verſchiedene poſitive und negative Materien (noch Analogie der elektriſchen) entſtehen können, welche (wahrſcheinlich durch die Reſpiration erzeugt) durch ihren ſteten Conflikt das Leben unterhalten können.

Vorſtellungen. Alſo muſs dieſer Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck ſeines innern Zuſtandes ſeyn. Jede Vorſtellung des Geiſtes wird ſich im Körper gleichſam malen (das äuſsre Objekt malt ſich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden ſich durch das Medium der Luft im Ohre gleichſam ab, u. ſ. w.), jede innre Bewegung muſs der Körper äuſſerlich nachahmen und gleichſam abbilden. Daher der Menſch das einzige Weſen, das Phyſiognomie hat. Je näher dem Menſchen das Thier, deſto näher auch der Phyſiognomie u. ſ. w. *)

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele iſt, ſo fallen beyde in Einer Anſchauung zuſammen, der Geiſt verliert ſich in der Materie, es iſt keine Unterſcheidung beyder möglich. Doch ſoll der Geiſt in ſeinem Produkte nur ſich ſelbst anſchauen, d. h. er ſoll ſich ſelbst von ſeinem Pro-

*) Der craſſe Realismus hat die erſten, und einfachſten Erfahrungen für ſich. Wir ſehen nur dadurch, daſs das Licht unſre Augen rührt, u ſ. w. — Aber was iſt denn das Licht ſelbſt? Wiederum ein Objekt! — Und was iſt das Auge anders, als der Spiegel der Dinge? Der Spiegel aber ſieht nicht ſich ſelbst, er reflektirt, aber für ein Auge auſſer ihm. Daſs der Körper der Spiegel des Univerſums iſt, muſs ſelbſt erſt im Syſtem der Philoſophie abgeleitet werden, und der Idealismus ſelbſt führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daſs alle Vorſtellungen in uns durch Einwirkung äuſsrer Dinge entſtehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. ſelbſt nur zum Syſtem unſrer nothwendigen Vorſtellungen?

dukte unterscheiden. Man fragt, wie diess möglich sey?

In seinem Körper vereinigt und sammelt der Geist gleichsam die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Gränze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt, und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Dass aber dieser Körper sein Körper ist, und durch seine Vorstellungen regiert wird, weiss er nur dadurch, dass er dieser Vorstellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entspricht, bewusst werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewusst werde?

Wir haben den Geist durch die ganze Stufenfolge seiner Produktionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner selbst unmittelbar bewusst werde, sich selbst unmittelbar anschaue? Da er reine Thätigkeit ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so musste er handeln. Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln auf sich selbst, denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Produkten. Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich selbst, d. h. seine Thätigkeit anschauen. Diess ist nicht möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Produkt entsteht, vom Produkt selbst, oder, was dasselbe ist, seine Thätigkeit in der Vorstellung vom Objekt

der Vorſtellung abſondert. Es fragt ſich, wie dieſs geſchehe?

Wenn alle unſre Erkenntniſs lediglich empiriſch wäre, ſo würden wir nie aus der bloſsen Anſchauung heraustreten. Urſprünglich aber iſt unſer Wiſſen bloſs empiriſch. Daſs wir das Objekt der Anſchauung von ihr ſelbst, das Produkt von der Handlung, wodurch es entſteht, unterſcheiden, muſs daher eine ſpätere Handlung des Geiſtes ſeyn.

Ohne dieſelbe würden wir zwar alle Gegenſtände im Raum, den Raum ſelbſt aber doch nur in uns anſchauen. Denn, da das Bewuſstſeyn etwas abſolut Inneres iſt, zwiſchen welchem und äuſſern Dingen keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, ſo ſehen wir uns genöthigt zu behaupten, daſs wir die Dinge urſprünglich gar nicht ausser uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, ſondern daſs wir ſie lediglich in uns ſelbst anſchauen. Iſt dieſs, ſo ſcheint zwiſchen innrer und äuſsrer Welt keine Trennung möglich. Der äuſsre Sinn alſo wird ſich völlig in den innern auflöſen. Und weil Inneres nur im Gegenſatz gegen Aeuſsres unterſchieden wird, ſo wird mit der äuſſern Welt auch die innre unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frey in ſich ſelbſt zurückgehenden Thätigkeit ſchlieſst ſich die innre Welt auf. Unſre Thätigkeit aber, da ſie nicht aus ſich ſelbſt herausgienge, würde auch nicht frey in sich ſelbſt zurückkehren. Sie wäre völlig in ſich ſelbſt verſchloſſen, in ſich ſelbſt gleichſam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, dass sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äussern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deswegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewusstseyn, aber alles in der grössten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischenwelt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, dass sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist, sich völlig von ihrem Gegenstande loszureissen.

Es ist also nicht möglich, dass alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewusst werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer innern Erfahrung irgend ein Produkt einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Dass im Zustand der Anschauung Vorstellung und Objekt Eins und dasselbe seyen, muss (nach dem

obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beyde, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns nothwendig vereinigt sind, so können sie nicht real, sondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der Gedanke möglich sey?

Es erhellt hieraus, im Vorbeygehen zu erinnern, dass der Gedanke unmöglich unsre ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entspringt. Ohne eine ursprüngliche Energie des Geistes ist keine Freyheit des Gedankens, ohne Freyheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewusstseyn, noch Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung frey zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unsre Erkenntniss lediglich empirisch. Es ist also das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anders, als ursprüngliche Anschauungsweisen des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, insofern wir begreifen, d. h. insofern wir abstrahiren, also nicht uns angeboren, (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein besondres Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstra-

hirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Ideen sind ihr, sondern sie ist sich selbst angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner Thätigkeit, in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm abstrahirt hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewusstseyn gelangt, als blosse formale Anlagen, die erst durch äussern Anstoss entwickelt werden, der Geist selbst aber als Etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches Vermögen zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends, als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewusst werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewusstseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewusstseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung absprechen. Was aber dem Thier (und dem Menschen, der sich ihm annähert) fehlt, ist das frey unterscheidende und beziehende Bewusstseyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beyden Handlungen, die freye Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs, und die freye Beziehung beyder auf einander. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem Objekt, das wir bestimmen. Indem wir ur-

theilen, erſt, löst ſich die Vorſtellung gleichſam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre auſſer ihr.

Aber das Urtheil ſelbſt iſt nichts Urſprüngliches. Es fragt ſich erſtens, wodurch es dem Geiſte möglich wird, Objekt und Vorſtellung zu unterſcheiden? Die Natur hat dieſes Problem durch eine in den Tiefen der menſchlichen Seele verborgne Kunſt gelöst. Damit nicht beyde, Begriff und Objekt, in Einem Bewuſstſeyn zuſammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, ſo doch, daſs der Begriff zwiſchen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte ſchwebe. So gelingt es ihr, indem ſie die Regel, nach welcher das Objekt entſteht, ſinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in Einem und demſelben Produkte zu vereinigen. Zweytens, wie es möglich iſt, daſs beydes, Gegenſtand und Vorſtellung, auf einander bezogen werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff beſtimmt und begränzt wird. Im Zuſammentreffen des Schema's und des Bildes erſt liegt das Bewuſstſeyn eines einzelnen Gegenſtandes.

Es iſt ein unvermeidliches Uebel in der Philoſophie, daſs ſie in einzelne Momente und Handlungen zerſplittern muſs, was im menſchlichen Geiſte ſelbſt nur Eine Handlung, Ein Moment iſt. Sie wird eben damit allen unverſtändlich, welche unfähig ſind, durch transſcendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es ſich deutlich, daſs die Seele kein Schema des Gegenſtandes entwerfen könne, ohne daſs ihr

ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch dass sie ein Bild produciren kann, ohne dabey nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, dass jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewusstseyns sind, keine Aufeinanderfolge ist, d.h. dass nicht eine die andere, sondern dass sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im Urtheil also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich, ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den Geist selbst. Es ist klar, dass der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewusst werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreisst, lässt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, diess zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus giebt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in die-

ſem ſchlechthin positiven ſchaut er sich ſelbſt an.

Jene Selbſtbeſtimmung des Geiſtes heiſst Wollen. Der Geiſt will, und er iſt frey. Daſs er will, dafür läſst ſich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deſswegen, weil dieſe Handlung ſchlechthin geſchieht, iſt ſie ein Wollen.

Indem der Geiſt alles Objektive für ſich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form ſeines Wollens, von nun an das ewige Geſetz ſeines Handelns.

Die Frage war: Wie der Geiſt ſeines Handelns unmittelbar ſich bewuſst werde. Die Antwort war: dadurch, daſs er ſich vom Objekt losreiſst; was wieder nicht geſchehen kann, ohne daſs er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heiſst Wollen. Alſo wird der Geiſt nur im Wollen ſeines Handelns unmittelbar bewuſst, und der Akt des Wollens überhaupt iſt die höchſte Bedingung des Selbſtbewuſstseyns.

* * *

Dieſs iſt nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs geſucht haben, die Handlung, welche theoretiſche und praktiſche Philoſophie vereinigt.

Für dieſe Handlung ſelbſt läſst ſich weiter kein Grund angeben, denn der Geiſt *iſt* nur dadurch, daſs er *will*, und kennt ſich ſelbſt nur dadurch, daſs er sich ſelbſt beſtimmt. Ueber dieſe Handlung können wir nicht hinaus, und darum iſt ſie mit Recht das Princip unſers Philoſophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Diess Wollen muss daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beyden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wieder herstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit, in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, dass er sich vom Produkt der Anschauung losreisst, und diess kann er wieder nicht, ohne sich selbst dazu zu bestimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig, als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freyheit des Wollens ist in uns nur ein blindes Vorstellen und kein Bewusstseyn unsrer selbst in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an sich wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie fort-

daure, als durch das stete Wollen des Geistes. Nur die Freyheit unsers Wollens ist es, was das ganze System unsrer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Contraction *) des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so begreift man dadurch auch das Zugleichseyn aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch.

* *
*

Bey Gelegenheit Kant's hat man mehrmals gefragt, wie theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen; ja man hat sogar gezweifelt, ob sie überhaupt in seinem Systeme zusammenhängen. Wenn man sich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, dass diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, und dass in ihr eigentlich schon die ursprünglichste Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe, diess noch deutlicher zu machen.

Die

*) Ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnitz'en geliehen hatte.

Die ganze praktiſche Philoſophie fodert als Princip transſcendentale Freyheit; von dieſer aber wird in der Kritik der praktiſchen Vernunft behauptet, ſie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgeſetze überhaupt, und insbeſondere das Geſetz der Cauſalität Geſetze von Dingen an ſich, und nicht von bloſsen Erſcheinungen wären. Hier verräth ſich alſo bereits ein nothwendiger Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie in dieſem Syſteme.

Ferner: Kant ſelbſt behauptet, man könne und müſſe die Handlungen der Menſchen einerſeits als nothwendig und nach Geſetzen von Urſache und Wirkung, pſychologiſch, erklären, gleichwohl ſey man deſshalb nicht genöthigt, die Idee der Freyheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienſt aufzugeben. — Warum? — Wer iſt dann hier der Erklärende? ich ſelbſt. Und für wen wird erklärt? abermals für mich ſelbſt. Was iſt denn nun alſo jenes Ich, dem ſeine Handlungen, obgleich ſie frey ſind, doch als Folgen eines nothwendigen Zuſammenhangs von Urſachen und Wirkungen erſcheinen? Offenbar ein Weſen, das ſeinen Handlungen ſelbſt eine äuſsre Sphäre giebt, das ſich ſelbſt erſcheint, für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt empiriſch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andre erſcheint, ſelbſt nicht Erſcheinung ſeyn, oder unter Geſetzen der Erſcheinung ſtehen kann. — Offenbar alſo ſetzt Kant durch jene Behauptung, daſs die freyen Handlungen uns ſelbſt (empiriſch) erſcheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und

Freyheit, Reales und Ideales urſprünglich (wie durch eine präſtabilirte Harmonie) vereinigt ſind.

Wenn nämlich der menſchliche Geiſt urſprünglich autonomiſch iſt, ſo iſt er ein Weſen, das in ſich ſelbſt nicht nur den Grund, ſondern auch die Gränze ſeines Seyns und ſeiner Realität trägt, dem alſo dieſe Gränze durch nichts Aeuſſeres beſtimmt ſeyn kann, eine in ſich ſelbſt beſchloſsne, in ſich ſelbſt vollendete Totalität. Wenn alſo ein ſolches Weſen eine äussere Welt anſchauen ſoll, ſo muſs es ſeiner Natur gemäſs ſeyn, daſs, was nur innere Handlung des Geiſtes iſt, ihm äusserlich, und zwar nothwendig, und unter nothwendigen Geſetzen, erſcheine. Zu den abſolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unſrer, als moraliſcher Weſen, bewuſst werden. Das letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns ſelbſt zu unterſcheiden, d. h. ausser uns anzuſchauen. —

Gleichermaſſen, wenn dieſes in ſich ſelbſt beſchloſſene Weſen auf eine äuſſere Welt wirken ſoll, ſo muſs dieſe ſelbſt in den Umkreis ſeiner urſprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Ueberſinnlichen nicht der Art, ſondern nur ſeinen Schranken nach verſchieden ſeyn.

Umgekehrt, wenn die äuſsre Welt (wie Kant in der theoretiſchen Philoſophie erweiſst) bloſse Erſcheinung iſt, ſo läſst ſich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äuſsrer Dinge und ein Syſtem von Regelmäſsigkeit und Zweckmäſsigkeit aus der Vorſtellkraft eines moraliſch leeren und todten

in ſich ſelbſt zweck - und beſtimmungsloſen Weſens entſpringen konnte. *)

Alſo iſt offenbar, daſs Kant's theoretiſche und praktiſche Philoſophie beyde gleich grundlos und unbegreiflich ſind, wenn ſie nicht beyde aus Einem Princip, dem der urſprünglichen Autonomie des menſchlichen Geiſtes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieſer Unterſuchung alles materiale Intereſſe abſondern, und nur die Methode, welche wir dabey befolgen müſsten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf daſſelbe Reſultat kommen.

Die theoretiſche Philoſophie fodert, daſs der Urſprung der Vorſtellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniſs zu erklären, und iſt nicht dieſe Erklärung ſelbſt ſchon eine Handlung, die vorausſetzt, daſs wir uns von unſern Vorſtellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daſs wir bereits praktiſch geworden ſeyen. Alſo ſetzt die theoretiſche Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon die praktiſche voraus. — Umgekehrt, ſetzt auch praktiſche Philoſophie die theoretiſche voraus. Den Beweis würden mir die meiſten Leſer erlaſſen, auch wenn er nicht ſchon im Vorhergehenden geführt wäre. Alſo iſt eine einſeitige Auflöſung der beyden Fragen,

*) Auch wird dieſen Idealiſmus keiner begreifen, der nicht einſieht, daſs das urſprünglich Praktiſche in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns iſt.

wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muss für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinschaftliche Auflösung geben.

Diese kann eben deswegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beyde schliessen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philosophie, die sie beyde umfasst, die eben deswegen von einem absoluten Zustand des menschlichen Geistes ausgehen muss, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muss.

Der Uebergang aber aus einem unbestimmten absoluten Zustand in einen bestimmten, kann nicht durch äussre Bestimmung geschehen, denn in jenem Zustand ist der Geist für jede äussre Ursache verschlossen. Soll er also bestimmt werden, (und diess müssen wir voraussetzen) so kann er nur durch sich selbst bestimmt seyn. Dieses Selbstbestimmen des Geistes also muss der gemeinschaftliche Uebergang zur theoretischen und praktischen Philosophie seyn, und so sehen wir uns wieder an demselben Punkte, von welchem wir ausgegangen sind.

* * *

Es ist überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen. So lange es uns blos darum zu thun ist, ein philosophisches Gebäude zu errichten, (wie es offenbar der Zweck Kants war) mögen

wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daſs es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht? und so in's Unendliche fort.

System heiſst nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs auſser sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber eben so wenig, als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind, (denn die Materie setzt sie voraus, und muſs aus ihnen erklärt werden) kann das System unsers Wissens aus unserm Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freyheit, oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unsers Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweiſsbarste, eben deſswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden

muſs, nicht in der Welt ſelbſt, ſondern auſſerhalb der Welt anzunehmen. Es iſt die alte Foderung Archimeds, (auf die Philoſophie angewandt) welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem feſten Punkte innerhalb der Welt ſelbſt anlegen, und ſie damit aus der Stelle rücken zu wollen, iſt vergebliche Arbeit. Höchſtens gelingt es, damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen feſten Punkt ausser der Welt. Dieſen theoretiſch (d. h. in der Welt ſelbſt) finden zu wollen, iſt widerſinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewuſstſeyn giebt, das, von äuſſern Dingen unabhängig, von keiner äuſſern Macht überwältigt, ſich ſelbſt trägt und unterhält, ſo iſt dieſs eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, ohne ihn deſshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, ſondern nur an die innere Idee der Freyheit anzulegen *)“, die, weil ſie jene beyde Welten in ſich vereinigt, auch das Princip beyder ſeyn muſs.

Dieſer abſoluten Freyheit werden wir nun nicht anders, als durch die That bewuſst. Sie weiter abzuleiten, iſt unmöglich.

Die Quelle des Selbſtbewuſstſeyns iſt das Wollen. Im abſoluten Wollen aber wird der Geiſt ſeiner ſelbſt unmittelbar inne, oder, er hat eine intellektuale Anſchauung ſeiner ſelbſt. An-

*) Kant's Worte in ſeiner Abh. Vom vornehmen Tone in der Philoſophie.

ſchauung heiſst dieſe Erkenntniſs, weil ſie unvermittelt, intellektual, weil ſie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empiriſche hinausgeht, und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargeſtellt wird, ruht. Begriffe alſo giebt es nur von Objekten, und dem, was begränzt iſt, und sinnlich angeſchaut wird. Der Begriff der Bewegung iſt nicht die Bewegung ſelbſt, und ohne Anſchauung wüſsten wir nicht, was Bewegung iſt. Freyheit aber wird nur von Freyheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaſst. Gäbe es in uns kein intellektuales Anſchauen, ſo wären wir auf immer in unſern objektiven Vorſtellungen befangen, es gäbe auch kein transſcendentales Denken, keine transſcendentale Einbildungskraft, keine Philoſophie, weder theoretiſche noch praktiſche.

Nur jenes ſtete Anſchauen unſrer ſelbſt in unſrer reinen Thätigkeit iſt es, was erſt die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es iſt wahr, daſs der Satz: ich denke, lediglich empiriſch iſt, aber das Ich in dieſem Satze iſt eine rein intellektuale Vorſtellung, weil ſie allem empiriſchen Denken nothwendig vorangeht. *) Dieſe

*) Abermals Kant's eigne Worte. Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es iſt ſonderbar, wie gewiſſe philoſophiſche Schriftſteller andern Schriftſtellern ewig Kant's Worte wiederholen, als ob ſie unmündig wären, oder, als ob ſie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anſchauung (in ſeinem Sinne) ſpricht, nicht zum wenigſten auch Eine geleſen hätten. Es iſt, als ob jene fürch-

ſtete Thätigkeit der Selbſtanſchauung und die transſcendentale Freyheit, woran ſie ſich erhält, iſt allein, was macht, daſs im Strom der Vorſtellungen nicht ich ſelbſt untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanke zu Gedanke, von Zeit zu Zeit, (wie auf unſichtbaren Fittigen) fortträgt. *)

Alle Schwärmerey überſchreitet die Gränzen der Vernunft. Dieſe Gränzen, behaupten wir, zieht der Geiſt ſich ſelbſt, denn er giebt ſich ſelbſt ſeine Sphäre, ſchaut ſich nur in dieſer Sphäre an, und auſſer dieſer Sphäre iſt nichts für ihn. Es iſt nur lächerlich, in dem Schwärmerey zu finden, was alle Schwärmerey auf immer unmöglich macht.

Sichrer vielleicht iſt dieſe Philoſophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwiſchen ihr und andern anſtellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieſer Philoſophie gehen die Nachforſchungen nach einem erſten Lehrſatz in der Philoſophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerſpiel alles trans-

teten, nachdem man ihnen bewieſen, daſs ſie ihren Herrn und Meiſter nicht verſtanden, auch noch den Ruhm des fleiſsigen Leſens und Auswendigwiſsens ſeiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

*) Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bdes des philoſ. Journals hierüber geſagt hat, bleibt nichts hinzuzuſetzen übrig, — Eigentlich gehört die ganze Unterſuchung in die Aeſthetik, (wo ich auch auf ſie zurückkommen werde). Denn dieſe Wiſſenſchaft zeigt erſt den Eingang zur ganzen Philoſophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philoſophiſcher Geiſt iſt.

ſcendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden ſollte. Der Dogmatismus verſetzt ſeinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges Syſtem von Vorſtellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden, oder den Flug zur höhern Welt (der Freyheit) zu unternehmen, gleich unmöglich iſt. Die transſcendentale Philoſophie hat das eigne, daſs ſie den, der ſie faſst, gleich anfangs in Freyheit ſetzt, indem ſie die Feſſeln ſprengt, womit das empiriſtiſche Wiſſen ihn umſtrickt hatte. Alles Objektive beſchränkt, ſeiner Natur nach. Was unſer eignes Werk iſt ſogar, ſobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden iſt, wird uns zur Schranke, und das ſchöpferiſche Gefühl, unter dem es entſtand, verſchwindet. —

Die transſcendentale Philoſophie, indem ſie alles Objektive vorerſt als nicht vorhanden anſieht, iſt ihrer Natur nach auf's Werdende und Lebendige gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Principien genetiſch, und der Geiſt wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freyheit der Contemplation und des Räſonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wiſſenſchaften ſpüren, weil ſie die Köpfe nicht nur weckt, ſondern, wie durch einen elektriſchen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er iſt ein Idealiſt, ſein Syſtem iſt ein idealiſtiſches," ſo ſprechen Manche, und glauben, damit

den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn Ihr wüsstet, dass er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deswegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet Ihr anders reden. — Was ist denn Euer Realismus? worin besteht er eigentlich? — In der Behauptung: dass Etwas ausser Euch — ihr wisst nicht was, noch wie, noch wo — Eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniss gesagt, diess ist falsch. Ihr habt das nicht aus Euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter, als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer, als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs Eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als dass der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts anders, als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr Euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen geborne Idealisten.

Von diesem Realismus wissen Eure Schulphilosophen nur deswegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, dass ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Lasst die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt Eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte vorausſehen können, daſs blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an ſeine Philoſophie ſelbſt, ſo hätte man bedauern können, daſs Kant ſeine Philoſophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerſtören ſollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an ſich nicht,“ ſagt Kant. Wenn einer ſagt: ich kenne den Herrn N. N. nicht, ſo heiſst dies ſo viel: ich weiſs gar wohl, daſs dieſer N. N. in rerum natura exiſtirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freylich ſetzt jener Ausdruck die Exiſtenz der Dinge an ſich voraus! Es iſt, als ob ein Dogmatiker ſpräche, der irgend einem Dritten Kant's Behauptungen in ſeiner Sprache verſtändlich machen wollte.

Nichts deſtoweniger müſste ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, ſondern auf die Sache geht, zwar dem Buchſtaben ſeines Lehrers zuwider, doch ſeinem Geiſte ganz gemäſs, behaupten, daſs wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daſs zwiſchen dem vorgeſtellten und dem wirklichen Gegenſtand gar kein Unterſchied ſtatt ſinde.

Es ſollen ſich einige deſs rühmen, daſs ihr Herr und Meiſter buchſtäblich verſtanden ſeyn will. Es ſind Leute, die nicht ahnen, daſs auch in dem Buchſtaben eines ſolchen Mannes weit mehr liegt, als ſie zu faſſen vermögen. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchſtaben verſtanden ſeyn will, ſo hat ihn niemand beſſer verſtanden, als Gegner, wie Benedikt Stattler, u. a. vor allen andern aber ein ge-

wisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bey Hofmann, gr. 8. betitelt.

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie gränzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abentheuerlicher klingt, als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon.

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoss seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meynt.

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muss im Uebersinnlichen liegen;" diess sagte Kant, wie es alle wahre Philosophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat, als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, dass es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen nun symbolisirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich — ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schliesst,

weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiss man längst. Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, dass die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichts desto weniger kann man noch heut zu Tage den Beweiss hören, dass Plato's Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kant's Dinge an sich. (Man s. Plessing's Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in Kant's Streitschrift gegen Herrn Eberhard, (über eine Entdeckung etc. S. 55, 56.): „dass wir auf Dinge an sich kommen müssen (bey Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen *als Gegenständen der Sinne*, sondern in etwas *Uebersinnlichem* sucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (versteht sich, wie immer, theoretische, kategorische, auf ein Daseyn gehende) Erkenntniss haben. Sie sagt, die Gegenstände *als Dinge an sich* geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben."

Es ist offenbar, dass die Dinge an sich hier nichts, als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den Grund,

das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewusst werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beyden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiss gar wohl, dass Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt lässt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, dass das intelligible Substrat der Materie und des Denkens Eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen etc. erinnre ich mich, gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freylich alles ungewiss und schwankend.

Auch lässt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich-innern Princip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären lässt. Ich will davon nur Ein Beyspiel anführen.

Die Kategorieen leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorieen abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorieen

aufgeſtellt hat, fährt er alſo fort: „über dieſelbe laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten;" namentlich, „daſs allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Klaſſe, nämlich drey ſind, welches zumNachdenken auffodert, da ſonſt alle Eintheilung der Begriffe — (nach dem Satze des Widerſpruchs) — Dichotomie ſeyn muſs. Dazu kommt aber noch, daſs die dritte Kategorie jeder Klaſſe allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der erſten (alſo ſynthetiſch) entſpringt."

Jedermann ſieht ein, daſs in dieſer Tafel der Kategorieen die urſprüngliche Form, nach welcher der Geiſt in allen ſeinen Conſtruktionen verfährt, anſchaulich und mit mathematiſcher Präciſion vorgelegt iſt. Daſs aber der menſchliche Geiſt überhaupt genöthigt iſt, alles, was er anſchaut und erkennt, aus Entgegengeſetzten zu conſtruiren, davon ſieht man den Grund nicht ein, ohne den urſprünglichen Dualismus im menſchlichen Geiſte aufzudecken, den Kant in ſeiner praktiſchen Philoſophie aufgeſtellt, in ſeiner theoretiſchen aber überall nur vorausgeſetzt hat.

Betrachtungen dieſer Art ſind keine philoſophiſchen Grübeleyen; denn ſo tief ihr Grund liegt, ſo weit erſtreckt ſich ihre Ausdehnung. Jene beyden Kategorieen, von denen Kant ſpricht, ſind Hauptäſte eines und deſſelben Stamms, die ſich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltſyſtems überhaupt, ſondern auch der ganze Me-

chanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück.

Man hat die Kategorieentafel unzähligemal abgeschrieben, und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der theoretischen Philosophie Kant's ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der praktischen Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewisheit haben, die Freyheit in uns. Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daſs das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in Etwas vom Ich verschiednem zu suchen) sey? — so ist die Antwort auf diese Frage, dem bisherigen zufolge, diese:

Beyde Philosophen sind einig in der Behauptung, daſs der Grund unsrer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen über-

überſinnlichen Grund muſs Kant in der theoretiſchen Philoſophie ſymbolisiren, und ſpricht daher von Dingen an sich, als ſolchen, die den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben. Dieſer ſymboliſchen Darſtellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretiſche Philoſophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktiſchen behandelt. Denn eben darin beſteht das eigenthümliche Verdienſt des Letztern, daſs er das Princip, daſs Kant an die Spitze der praktiſchen Philoſophie ſtellt, (die Autonomie des Willens) zum Princip der geſammten Philoſophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philoſophie wird, die man mit Recht die höhere Philoſophie heiſsen kann, weil ſie ihrem Geiſte nach weder theoretiſch noch praktiſch allein, ſondern beydes zugleich iſt.

Reinhold ſelbſt erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII. der Vorr.): es ſey nicht ſein Zweck geweſen, dieſen Idealismus in ſeinem ganzen Umfang darzuſtellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, iſt, daſs das Princip deſſelben ausserhalb der bloſs theoretiſchen Philoſophie liege. „Sinnlichkeit und Verſtand, ſagt er, ſind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verſtand geſetzt, ſondern nur vorausgeſetzt wird.“ [Man wird dieſe Stelle nicht miſsverſtehen. Streng genommen, ſetzen weder Verſtand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte iſt ſelbſt nichts anders, als unſre urſprüngliche Sinnlichkeit und unſer urſprünglicher Verſtand. Der Verſtand ſetzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verſtand, (als ruhen-

des Vermögen) voraus. Der Verstand (in construirender Thätigkeit) und das Objekt sind Eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit.“ Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktische zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle („reine Vernunft ist absolute Thätigkeit“) mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freyheit des Willens vereinbar sey? In diesen wird behauptet, die Freyheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total verschieden. Ich weiss zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch selbst gesetzgebend seyn soll, verschiedene praktische (d. h. gesetzgebende) Vernunft gedacht werden könne? Doch davon nachher. — Es sey dem, wie ihm wolle, aus dem folgenden ist auf jeden Fall klar, dass der Verfasser sich auf den praktischen Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den theoretischen Standpunkt beyseite läst.

„Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das

Ich wird das Nichtich schlechthin gesetzt.“ — Angenommen, daſs ſich jemand aus dieſer Stelle einen vollſtändigen Begriff des transſcendentalen Idealismus machen wollte, ſo könnte er den Satz: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich schlechthin entgegen, nicht anders, als ſo, verſtehen: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unſrer objektiven Vorſtellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegenſetzens iſt eine freye, mit Bewuſstſeyn begleitete, keine urſprüngliche, alſo auch keine nothwendige Handlung. Allerdings ſetzt das Ich das Nichtich ſich entgegen, und indem es dieſs thut, wird es eben damit praktiſch, aber es kann dieſs nicht thun, alſo auch nicht praktiſch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich ſelbst, als beſchränkt durch das Nichtich vorauszuſetzen. Das Gefühl dieſes Beſchränktſeyns entſteht allerdings erſt durch jene Handlung des Entgegenſetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entſtehen, wenn jene Beſchränktheit nicht urſprünglich und real war. Daſs alſo das Ich praktiſch werde (und davon iſt hier die Rede), dazu gehört zweyerley: 1) daſs das Ich in ſeinen Vorſtellungen beſchränkt ſey; [das Ich aber ist beſchränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daſs ihm ſeine Schranke, ohne ſein Zuthun, durch ein Aeuſſeres beſtimmt ist, ſondern dadurch, daſs es sich ſelbst als beſchränkt fühlt (denn überhaupt iſt ein Ich nichts, als was es in ſich anſchaut oder fühlt); es kann ſich aber nicht als beſchränkt fühlen, ohne ſich die Schranke *ideal*

entgegenzusetzen, also] 2) daſs es ſich die Schranke (das Nichtich) entgegensetze. Dieſs kann es aber hier wiederum nicht, ohne daſs es *real* beſchränkt ſey.

Alſo ſehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, ſtreng und richtig aufgefaſst, uns auf Einmal die Natur unſers Geiſtes aufſchlieſst, und unverſehens zum höchſten Standpunkt des transſcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht *ideal* handeln, wir können uns die urſprüngliche Schranke nicht entgegenſetzen, ohne *real* beſchränkt zu ſeyn: und umgekehrt, wir sind nicht *real* beſchränkt, ohne dieſe Beſchränktheit zu fühlen, d. h. ohne ſie uns *ideal* entgegenzuſetzen.“ Alſo zeigt ſich, daſs jene Handlung, wodurch wir (paſſiv) beſchränkt werden, und die andre, wodurch wir (aktiv) uns ſelbst beſchränken, indem wir uns die Schranke entgegenſetzen, *Eine und dieſelbe* Handlung unſers Geiſtes iſt, daſs wir alſo in einer und derſelben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend ſind, kurz, daſs Eine und dieſelbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freyheit) in ſich vereinigt.

So viel ich weiſs, iſt das der Kern des transſcendentalen Idealismus. Denn nun iſt offenbar, daſs die urſprüngliche Natur des Geiſtes in jener abſoluten Identität des Thuns und des Leidens beſteht, daſs daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philoſophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls, (des Sinnlich - Geistigen in uns), hervorgeht, und daſs jene urſprüngliche

Wechſelwirkung mit uns ſelbſt eigentlich das innre Princip unſrer Vorstellungen iſt, das bisher alle wahren Philoſophen, obgleich groſsentheils vergeblich, geſucht haben.

Da nun Reinhold nur die Eine jener Handlungen, welche beyde zuſammen und in ihrer abſolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unſrer ganzen geiſtigen Thätigkeit ſind, aufgefaſst hat, da ferner jene beyden Handlungen, die der Idealismus als Eine zuſammenfaſst, nur wechſelſeitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, ſo iſt begreiflich, daſs ſich aus ſeiner Darſtellung dieſes Syſtems kein vollſtändiger Begriff deſſelben abſtrahiren läſst.

„Das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen," durch dieſen Satz wird bloſs eine ideale Handlung ausgedrückt; dieſer Satz aber, als Princip der Erklärung des Urſprungs unſrer Vorstellungen, (und als ſolches wird er von dem Verfaſſer aufgeſtellt), iſt völlig unverſtändlich, ſo lange er in dieſer Einſeitigkeit aufgeſtellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegenſetzung reale Vorstellungen entſtehen ſollen.

Der Satz: „Das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen," iſt theoretiſch ganz falſch. Der Idealismus der theoretiſchen Philoſophie iſt völlig antidualistiſch, er behauptet die abſolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorſtellung; wenn man den Idealiſten fragt, was das Objekt ſey, antwortet er, ich ſelbst in meinem endlichen Produciren. Auch iſt es, theoretiſch betrachtet, falſch, daſs ſich das Ich das Nichtich ſchlechthin entge-

genſetze; vielmehr wird in der theoretiſchen Philoſophie als Bedingung des Objekts eine Affektion des Ich's vorausgeſetzt. Aus der bloſsen Affektion aber läſst ſich die Vorſtellung nicht erklären, es gehört dazu eine urſprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich ſelbst afficirende, sich ſelbst beſtimmende Natur.

Dieſe Bemerkungen alle zuſammen ſtehen hier — nicht des Mannes wegen, deſſen Abhandlung ſie veranlaſst hat, ſondern Andrer wegen, bey denen Auktorität überhaupt und namentlich dieſe Auktorität anſtatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wiſſenſchaftslehre enthalte nicht den ausſchweifendſten, ſondern in der That den unſinnigſten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unſrer objektiven Vorſtellungen aufheben würde; und da die einſeitige Darſtellung dieſes Syſtems (wenn es nämlich vom praktiſchen Standpunkt aus allein dargeſtellt wird) und Sätze wie der: das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen, theoretiſch verſtanden — allerdings die Idee eines ſolchen Idealismus bey Unwiſſenden aufregen, ſo kann es nicht unnütz ſeyn, jene Einſeitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wiſſenſchaftslehre gegen ſolche Erklärungen zu ſchützen, (das thut ſie ſelbſt am beſten) ſondern nur etwa, um ſich ſelbſt und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu erſparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weiſe in einem Journal auf ſolche Urtheile ſtöſst, oder Eines dergleichen in Geſprächen wiederholen hört. Denn übrigens iſt es Zeit, daſs man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philoſophie

zurückkehre, um ſo mehr, da der Weg, den dieſe Philoſophie noch vor ſich hat, groſs genug, und ſogar die erklärten Feinde, die ſie im Rücken läſst, von keiner Bedeutung ſind.

Nur durch jene urſprüngliche Identität des Theoretiſchen und Praktiſchen in uns *), werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieſelbe zum Princip unſrer ganzen Philoſophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die urſprünglichen theoretiſchen Handlungen des Geiſtes verweiſen, aber ohne dieſen Handlungen jemals eine andre als lediglich ideale Bedeutung zu verſchaffen. Wir können, gleich der Einzigmöglichen Standpunktslehre, (ſo heiſst bey Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle,) den Leſer oder Zuhörer, bitten, flehen und ermahnen, urſprünglich vorzuſtellen, ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und, wenn es deſshalb nöthig ſeyn ſollte, gar auf einen andern Weltkörper zu verſetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis in's unendliche fort wiederholen, uns ewig in dieſem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiſs zu ſeyn, daſs irgend jemand uns verſteht; denn, trifft es ſich etwa, daſs jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, ſo geſchieht dies nur deſswegen, weil er ſchon zum voraus weiſs, was wir ſagen wollen. Daſs jenes ur-

*) Ich muſs hierüber auf das 6te Heft verweiſen, wo dieſe Behauptung aus Principien abgeleitet iſt.

sprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche Construiren — nicht bloss ideal, sondern real und ursprünglich-nothwendig sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innre Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschliessen. Dieses innre Princip aber ist nichts anders, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist.

Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muss von ihm fodern, dass er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem *absoluten* Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Foderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Foderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das moralische Gesetz fodert von ihm eine Handlungsweise, für die er (wie das auch bey den meisten Menschen der Fall ist,) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner ursprünglichen Geistigkeit bewusst zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretiſche Foderung, z. B. ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und zu deſſen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu verſetzen, gar keine Nothwendigkeit bey ſich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Foderung (urſprünglich vorzuſtellen) ſchon längſt und von ſelbſt erfüllt; wo ſie alſo verſtanden wird, kommt ſie zu ſpät, und wo ſie zu rechter Zeit kommt, wird ſie nicht verſtanden *), denn geſetzt auch, daſs irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geiſtesoperation gewaltthätiger Weiſe vornehmen zu wol-

*) Den klarſten Beweiſs davon giebt das Schickſal, das Herrn Beck's Philoſophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu ſehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den erſten Perioden verſtanden hatten, nach Erſcheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen, zu verſichern, gerade ſo und nicht anders hätten ſie Kant längſt verſtanden. — Aber euer ganzes Weſen ſträubt ſich gegen ein ſolches Syſtem, und euer unwillkürlicher Reſpekt für Kant's Namen iſt viel zu blind, als daſs ihr ihm auch jetzt noch ein ſolches Syſtem zutrauen könntet, das euch wie baarer Unſinn klingt und klingen muſs. Dieſs ſieht man aus den beſcheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der ſonſt ſeine Unwiſſenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen ſucht, fragte (das erſtemal, daſs er ehrlich herausſagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängſtlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzſtrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für ſey!) den Herrn Beck zerſchmetterte — ob dieſs auch zu ſeinem urſprünglichen Vorſtellen gehören würde!!

len, so wüsste er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist Etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muss. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, und was sich vorstellen heisse; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heisse, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst;“ — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, dass sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer diess erklärt, erklärt eben damit, dass er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, dass, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen.“ — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äussern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Construktion fodern) können ihre zwin-

gende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Foderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind *). Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bey dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich allgemeingültig fodern läst. Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müste nicht blos theoretisch seyn, es müste zugleich eine praktische Seite haben, es müste theoretisch und praktisch zugleich seyn. Dies ergiebt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein besonderes Interesse, das kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andre, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muss, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, das Freyheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr, als an allen andern Wissenschaften, Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll

*) Ich verweise deshalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beygefügt ist.

zugleich das Maafs feiner Kultur feyn, und umgekehrt, fie foll felbft wieder dienen, den Menfchen zu erziehen. Wenn nun die Philofophie eine Wiffenfchaft ift, welche zu verftehen ein gewiffer Grad der Geiftesfreyheit erfodert wird, fo kann fie nicht jedermanns Ding feyn, d. h. fie kann nicht von einem theoretifch - allgemein und a priori gültigen Poftulat ausgehen. Sie mufs in ihrem erften Poftulat fchon etwas enthalten, was gewiffe Menfchen auf immer von ihr ausfchliefst. Sie mufs nicht nur die müffigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geiftesarmuth zu verbergen fuchen, fondern fie mufs auch arbeiten, dafs die Akten fobald wie möglich gefchlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wiffenfchaften eilen, die unmittelbarer noch in's Leben eingreifen. Sie mufs daher fuchen, dafs fie felbft in's Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie mufs daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ift, doch allgemeingeltend feyn follte. Damit fie Gewalt habe, felbft über geiftlofe Menfchen, mufs fie in ihren erften Principien fchon ein praktifches Intereffe (facri quid) haben. Sie mufs mit einem Poftulate beginnen, das mit den praktifch allgemeingültigen Foderungen: feiner felbft, als eines geiftigen Wefen, bewufst zu feyn, allen Empirismus, als *Princip*, in fich zu vernichten, Eins und dasfelbe ift, oder vielmehr den erften Grund für fie alle enthält.

Es ift von alten Zeiten her fo gewefen, dafs das heilige Feuer der Philofophie von reinen Händen

bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniss anzuvertrauen, sondern um durch sie die Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloss Beschäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art seyn muss, da die Menschen nach so vielen misslungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fodert doch das wissenschaftliche Interesse, dass das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die praktischen, reale Bedeutung. Dass die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freyen Handlungen inne. Dass aber desswegen der Geist in seinem Vorstellen nicht

lediglich passiv ſey, und ſeyn könne, deſſen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daſs er dieſe Paſſivität denkt, d. h. daſs er ſich über ſie erhebt, oder, mit andern Worten, daſs er frey handelt. Nun iſt aber das Problem der theoretiſchen Philoſophie eben dieſes, in Erklärung der Vorſtellung Nothwendigkeit und Freyheit, Zwang und Selbſtthätigkeit, Paſſivität und Aktivität zu vereinigen; denn woferne wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erſtern Fall in einen dogmatiſchen Idealismus, im letztern in einen dogmatiſchen Realismus (oder Empirismus), zwey Syſteme, die beyde gleich falſch ſind. Gehen wir alſo etwa, ſo wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretiſchen Aktus aus, ſo wird es uns unmöglich ſeyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorſtellungen begleitet ſind, zu erklären, und, ſo ſehr wir auch dagegen proteſtiren mögen, werden ſich doch jene urſprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflöſen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es ſey bey ihr gar nicht die Rede von einer urſprünglichen Vorſtellung, denn die Vorſtellung ſetze ſchon den Gegenſtand voraus, den wir durch ſie (nicht erzeugen, ſondern, nachdem er bereits erzeugt iſt,) denken; ſondern, es ſey vom urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt als einem Aktus die Rede, wodurch wir den Gegenſtand ſelbſt produciren;“ — alle dieſe Erinnerungen fruchten nichts, denn dieſelbe Standpunktslehre ſieht ſich bald nachher genöthigt, das urſprüngliche Vorſtellen mit dem Verſtandesgebrauch als identiſch vorzuſtellen, und zu erklären: „das urſprüngliche Vorſtellen beſtehe in den Kategorieen.“

Nun wird aber jeder Leſer alſobald folgendermaſſen argumentiren: der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber ſind gar nichts urſprüngliches, ſondern lediglich Abſtraktionen von einem Urſprünglichen; Begriffe ſind gar keine nothwendige, ſondern lediglich ideale Handlungen. Kategorieen ſind nicht das urſprüngliche Handeln ſelbſt, das du zwar vorſtellig machen willſt, innerhalb der Schranken aber, die du dir ſelbſt geſetzt haſt, nicht vorſtellig machen kannſt; ſie ſind nicht das urſprüngliche Vorſtellen, ſondern die Vorſtellung vom urſprünglichen Vorſtellen. Du verwickelſt dich alſo in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahneſt, bey Erklärung des Urſprungs der Vorſtellungen ſich des diſcurſiven Denkens völlig zu entſchlagen, und doch genöthigt biſt, alſobald ſelbſt zu diſcurſiven Vorſtellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das urſprüngliche Vorſtellen mit dem Verſtandesgebrauch in den Kategorieen als identiſch vorzuſtellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du ſo verfahren muſsteſt, und werden uns deſswegen über deinen eigentlichen Sinn und Meynung nicht irre machen laſſen, denn wir ſehen ein, daſs du von deinem Standpunkt aus das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht begreiflich machen kannſt; daſs alſo jenes widerſprechende Verfahren nicht deine Schuld iſt, ſondern die deines Standpunkts Schuld iſt.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen ſolchen fragen, wie denn er das urſprüngliche Vorſtellen, wenn er es Andern begreiflich

machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens, begreiflich machen könne? Der Gefragte würde antworten, daſs er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daſs er eben deſswegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freyheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daſs der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine *Anschauung* seiner selbst habe, die wir intellektual heiſsen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daſs diese Anschauung die Handlung , wodurch ein reines Selbstbewuſstseyn entsteht, und daſs sonach der menschliche Geist selbst nichts anders, als dieses reine Selbstbewuſstseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken *versuchen* dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu *fodern* berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloſsen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn würde. *)

*) Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daſs so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekann-

Wenn es nun aber darauf ankommt, das urſprüngliche Vorſtellen wirklich in Begriffen vorzule-

bekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, ſondern diejenigen, die *fragen*, damit ſie nicht gefragt *werden*. *Uns*, denen jene Anſchauung ganz klar iſt, und die ſich keiner Schwärmerey bewuſst ſind, *uns* kommt es zu, *euch* zu fragen: warum ihr jene Anſchauung (ohne welche ihr eurer ſelbſt, als moraliſcher und intelligenter Weſen, gar nicht bewuſst ſeyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewuſstſeyn erhoben habt? Denn jene Handlung, (die *urſprünglich* auſſerhalb alles Bewuſstſeyns liegt) *zum Bewuſstſeyn erhoben*, erzeugt das, was wir reines *Selbſtbewuſstſeyn* nennen; daſs aber das reine Selbſtbewuſstſeyn in keinem von ſelbſt oder durch Erleuchtung von oben entſteht, daſs vielmehr die Grade der Reinheit dieſes Selbſtbewuſstſeyns mit den Graden unſrer moraliſchen und intellektuellen Cultur (die doch wohl *unſer eigen Werk* iſt) *parallel* laufen, müſst ihr eben ſowohl einräumen, als, daſs ihr *ohne* jenes Selbſtbewuſstſeyn keines *reinen* (nichtempiriſchen) Handelns, alſo nicht einmal des transſcendentalen *Denkens* fähig ſeyd, deſſen ihr doch fähig ſeyn ſollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bey *Kant* und bey allen ſeinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des *Selbſtbewuſstſeyns* umgeſehen. Gleichwohl iſt ſeine ganze Philoſophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das *Medium* angiebt, wodurch das *Geiſtige* in uns (die reine Vernunft, wie er ſich ausdrückt) zum *Sinnlichen* (*Empiriſchen*) ſpricht, und wenn nicht endlich unſer ganzes Weſen in eitle Begriffe aufgelöst werden ſoll, ſo muſs er wohl zuletzt auf eine *Anſchauung* kommen, die *rein-intel-*

gen, und den urſprünglichen Verſtandesgebrauch zu zergliedern, ſo werden wir immer noch vor demjenigen, der vom urſprünglichen Vorſtellen, als einem Poſtulat, ausgeht, ſehr viel voraus haben, weil in unſerm erſten Grundſatze ſchon das innere Princip alles Vorſtellens ausgedrückt iſt. „Die objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, ſagt Hr. Beck, iſt der höchſte Gipfel alles Verſtandesgebrauches.“ Dieſe objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns aber iſt da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat ſehr Recht, wenn er (S. 3:5) ſagt: „Es iſt eine Täuſchung, die den Erläuterern der kritiſchen Philoſophie ſehr gewöhnlich iſt, von der aber kaum ein auffallenders Beyſpiel aufzuweiſen ſeyn dürfte, als das Herr Beck durch ſeine Darſtellung der Kategorieen liefert. Sie wähnen, ihre Leſer, welche doch erſt durch ſie in den Sinn der Kritik eingeführt werden ſollen, könnten und müſsten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: ſynthetiſche Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. ſ. w. ohne Bekanntſchaft mit der Kritik eben ſo verſtändlich finden, als ſie ſelbſt, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bey ihren eignen Meditationen *) geläufig geworden ſind.“

lektual und höher iſt, denn alles Vorſtellen und Abſtrahiren.

*) Dieſer wenigſtens muſs bey Hrn. Beck ſehr ſtark geweſen, und, der Armuth ſeiner Sprache nach zu urtheilen, bey ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden ſeyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er ſeine

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefodert, wenn die Standpunktslehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daſs der Verstand nichts anders ist, als das Vermögen der Begriffe, und daſs Begriffe wiederum nichts anders sind, als Abstraktionen von unsrer ursprünglichen Anschauungsweise, daſs also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorieen genannt, wirklich nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Objekt von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Objekt wird und entsteht.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anders ist, als eine bestimmte Handlungsweise (Construktion) unsers Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns entgegensetzen, weil ohne dieſs niemals die Vorstellung eines Objekts in uns entstehen würde. (Die Standpunktslehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloſs ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, diese allemal schon

einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wuſste, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andre Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Begriff sey). Diess können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten Handlungsweise zu abstrahiren. Diess ist Geschäft des Verstandes, und indem er diess thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegensetzt, trennt sich in seinem Bewusstseyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beyde ursprünglich Eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des Bewusstseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwey ganz verschiedne Vermögen, Anschauung und Begriff zwey ganz verschiedne Handlungen. Nun wissen wir wohl, dass sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewusstseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewusstseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewusstseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, dass wir ursprünglich vorstellen; diess heisst aber nichts mehr und nichts weniger, als fodern, dass man jenseits des Bewusstseyns mit Bewusstseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fodern, dass wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. dass wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiss.

Wir müſſen alſo auch Herrn Reinhold völlig beyſtimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daſs ſie die ganze transſcendentale Aeſthetik und den von Kant ſo oft eingeſchärften Unterſchied zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand völlig verſchwinden läſst, daſs ſie ferner vergeblich ſich bemüht, das Reale d. h. die Empfindung in unſern Vorſtellungen zu erklären, weil ſie nämlich keine andre als ideale Handlungen vorſtellig zu machen weiſs, und mit klaren Worten behaupten muſs, daſs die Empfindung eine Handlung des urſprünglichen Verſtandes ſey, womit ſich allerdings ein Sinn verbinden läſst, aber nicht ohne die Worte Verſtand u. ſ. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten. *)

Wir wiſſen gar wohl, daſs alle auch die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, wenn wir vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erſcheinen. Aber wir müſſen auch davon wieder den Grund angeben, um ſo mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegenſatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales

*) Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an ſeine Stelle zu ſetzen, weiſs er nicht. Gleichwohl muſs man ohne einen überſinnlichen Grund der Realität unſrer Vorſtellungen nicht abkommen können, denn warum hätte ſonſt Kant jenen für ſeinen Erläuterer ſo widerſinnigen Ausdruck gebraucht, um dieſen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das ungereimte des Dings an ſich zwar beweiſen; aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Menſch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung,) scheiden sich selbst nur im Bewusstseyn; jenseits des Bewusstseyns also muss zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Diess meynt die Standpunktslehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heissen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frey ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, dass ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied statt finde, und der Sinn ihres Postulats, sich in's ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein andrer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied statt findet, oder mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeschauten) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter, als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; dass die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anders, als eine Synthesis, und die Standpunktslehre rühmt sich dieses Vorzugs (dass sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); dass man aber nicht darüber hinausge-

hen könne, wenn von Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daſs wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daſs es widersinnig sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieſs behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der Auctorität, wozu, leider, seit beynahe zehn Jahren der Name des groſsen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemiſsbraucht wird.

Hier giebt es nun kein Mittel, als Auctorität gegen Auctorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freylich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transscendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er, (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII.) eine Eintheilung synthetisch seyn, und aus Begriffen a priori geführt werden, so muſs nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erfoderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.“ Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes voraussetzen. Dieses wird durch

den Entwurf der urſprünglichen Verſtandesform (die Tafel der Kategorieen) anſchaulich gemacht. Denn da entſpringt, wie Kant ſelbſt bemerkt, die dritte Kategorie jeder Claſſe jedesmal aus der Vereinigung der beyden erſten.

Nun iſt aber folgendes einleuchtend: Bedingung iſt gar nicht real vorſtellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beyde ſind nur in einem dritten vorſtellbar, das durch ihre Vereinigung entſpringt. So iſt von den Kategorieen der Qualität, weder Realität, noch Negation abſolut vorſtellbar. (Denken wir uns etwa, daſs der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne entgegenſtehende Kraft) ausgefüllt wäre, ſo wird die Materie unendlich ausgedehnt, (nichts als Porus) d. h. der Raum wird leer ſeyn. Denken wir uns umgekehrt die Attractivkraft als abſolut, ſo wird alle Materie in einem (mathematiſchen) Punkt vereinigt (abſolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer ſeyn). Alſo iſt offenbar, daſs Realität ſowohl als Negation, beyde abſolut gedacht, uns zu Nichts führen. Beyde ſind nur in ihrer Vereinigung vorſtellbar, d. h. wir können ſie nicht trennen, ohne ſie zu vereinigen, noch ſie vereinigen, ohne ſie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl dieſe Ordnung der Kategorieen gewählt, warum iſt er bey ſeinem Entwurf der Kategorieen nicht von der dritten Kategorie jeder Claſſe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorieen der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche ſie doch erſt Bedeutung erhalten, vorangeſchickt? Die Antwort iſt: weil dieſe dritte Kategorie nirgends als eine leere

Form a priori da, oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deswegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läfst diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Diefs thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angebornen Begriffe. Dafs nämlich in allem unserm ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren) Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären, als durch eine *ursprüngliche* Duplicität in unserm Thun und Handeln. Dafs die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beyde zusammen jedesmal nur in einem dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären, als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserm Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserm Construiren können wir uns gar nicht, als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, dafs in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende *absolut - identisch* seyen, oder mit an-

dern Worten, daſs es uns der Natur unſers Geiſtes nach unmöglich ſeyn muſs, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu ſeyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu ſeyn.

Dieſe urſprüngliche Identität des Reinen und des Empiriſchen in uns iſt nun eigentlich das Princip alles transſcendentalen Idealismus. Aus dieſem Princip erſt erklärt ſich, warum in uns urſprünglich zwiſchen Realem und Idealem, zwiſchen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwiſchen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewuſstſeyns aus) a priori und a poſteriori nennen, endlich zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand, zwiſchen Anſchauung und Begriff, gar kein Unterſchied ſtatt ſinde.

Jene urſprüngliche Duplicität in allem unſerm Thun und Handeln iſt alſo ein höheres Princip, aus welchem erſt die urſprüngliche Syntheſis (in welcher zwiſchen Anſchauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verſtand kein Unterſchied ſeyn ſoll) eben ſo hervorgeht, als im Verſtandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Claſſe aus den beyden erſten entſpringt.

Zugleich erhellt hieraus, daſs das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht Princip der geſamten Philoſophie ſeyn kann, weil es ſelbſt nur Eine Art, Eine Modiſikation, jenes urſprünglichen Handelns iſt, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung Eins und daſſelbe ſind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktiſche ſehen, ſo läſst ein lediglich-theoretiſches

Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorſtellen iſt, die praktiſche Philoſophie völlig ohne Fundament; eine ſo begründete oder vielmehr nichtbegründete Philoſophie ſieht ſich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktiſchen Philoſophie, das ſich aus jenem Grundſatz nicht ſchöpfen läſst, als — der Himmel weiſs woher? — gegeben anzunehmen.

Denn, woferne die Syntheſis das höchſte im menſchlichen Geiſte iſt *), ſo begreift man nicht, wie er je aus dieſer Syntheſis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen, und den Mechanismus ſeines Denkens verlaſſen könne. Wenn aber jene Syntheſis ſelbſt nichts anders, als das Produkt eines urſprünglichen Handelns unſers Geiſtes auf ſich ſelbſt iſt, ſo können wir uns auch das theoretiſche in uns nicht erklären, ohne als erſtes Princip aller Philoſophie vorauszuſetzen, daſs der Geiſt des Menſchen abſolut-frey ſey. Ja, daſs dieſer Geiſt ſeiner Vorſtellungen, ſeines Beſchränktſeyns durch dieſelbe, bewuſst werde, daſs er dieſe Vorſtellungen ſelbſt wieder zu ſeinem Objekt mache, wie er in der Philoſophie thut, iſt gar nicht begreiflich, ohne vorauszuſetzen, daſs der Geiſt nie aufhöre, ſein eignes Objekt zu ſeyn, d. h. daſs er in's Unendliche

*) Kant läſst alle Syntheſis durch Vereinigung Entgegengeſetzter entſtehen. Sein angeblicher Ausleger poſtulirt die Syntheſis, als etwas, worüber er keine weitre Rechenſchaft zu geben weiſs; Kant ſtellt ſie ſynthetiſch, ſein Erklärer analytiſch auf.

fort absolut-frey sey *), und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freyen Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, dass der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, dass durch ihr reines und freyes Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, dass das Reine in ihr unmittelbar das Empirische bestimme. — Dass im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt entsteht, dass sonach das Empirische in ihm durch das Transscendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen, seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewusst werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewusst werden, ohne dass sie ihm zum Objekt wird. Also soll das Objekt seines Wollens er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn,

*) Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewusstseyn nichts voraus.

er soll sich selbst wollen; er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern *keine* (moralische) Duplicität in ihm statt finden. Diess ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs, oder des Moralgesetzes.

Die Materie des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewusst, als durch das Wollen, (indem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm *gegeben* ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird er auch der Materie des Moralgesetzes, oder dessen, was durch das Moralgesetz gefodert wird, nicht anders inne, als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des Moralgesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darin, dass die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. dass das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der blossen Form nach betrachtet heisst das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fodert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will, als das absolute Gute, d. h. den reinen

Willen ſelbſt, ſo ſoll dieſer *als* Materie meines Willens immer nur erklärbar ſeyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden iſt.

Dieſer poſitiven Handlung aber ſoll ich bewuſst werden, denn das Selbſtbewuſstſeyn iſt, was wir ſuchen. Eines Positiven aber werden wir uns nie anders bewuſst, als durch ein Entgegengeſetztes Poſitives (das inſofern das Negative des erſtern iſt). Dieſer Satz wird aus der theoretiſchen Philoſophie als erwieſen vorausgeſetzt. *)

Alſo können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen beſtimmt iſt, nicht bewuſst werden, ohne daſs die entgegengeſetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie beſtimmt (der reine Wille alſo gänzlich aufgehoben) iſt, positiv und real entgegengeſetzt ſey, d. h. wir können uns keine poſitiv moraliſche Handlung denken, ohne ihr eine poſitiv unmoraliſche entgegenzuſetzen.

Dieſe Entgegenſetzung muſs real ſeyn, d. h beyde Handlungen müſſen im Bewuſstſeyn als gleich *möglich* vorkommen. Daſs die Eine oder die Andre ausgeſchloſſen wird, muſs aus einer poſitiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewuſstſeyn real entgegengeſetzter d. h. gleichmöglicher Handlungen nun iſt es, was den

*) Vortreffliche und aus der Tiefe der menſchlichen Natur geſchöpfte Anmerkungen über dieſen Satz enthält Kants Abh. Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen.

Willen zur **Willkür** macht *), und so sehen wir uns durch unsre Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweyer berühmten Philosophen über diesen Gegenstand statt zu finden scheint.

1) **Kant** behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, „der Wille und die praktische d. h. gesetzgebende **Vernunft** seyen Eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. **Reinhold** behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer sowohl von der Selbstthätigkeit der **Vernunft** als von dem Streben der **Begierde** verschiedenen **Freyheit des Willens** denken."

Die Sache ist diese: **Vernunft** zeigt ursprünglich bloss das Vermögen der **Ideen** an, und hat insofern lediglich **theoretische** Bedeutung. **Praktische Vernunft** wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst widersprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der **Ideen**, ohne **Freyheit**; wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne **ursprünglich** frey zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freyheit, und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewusst werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden,

*) Die Willkür ist **zur Möglichkeit des Vorstellens unsers freyen Handelns nothwendig**, gehört also insofern nur zur **Erscheinung** des Willens, nicht zum **Willen selbst**.

ſelbſt uns Objekte zu ſchaffen. Das Objekt der Freyheit aber iſt unendlich. Dieſes Objekt iſt nur in einem unendlichen Fortſchritt, d. h. empiriſch zu realiſiren, und ſoll alſo allerdings empiriſch, d. h. in der Erfahrung, realiſirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt ſelbſt vorangeht (anſtatt daſs im theoretiſchen Erkenntniſs der Begriff erſt mit dem Objekt entſteht); weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realiſirens) reflektiren, endlich ſeyn muſs, ſo kommt hier die Einbildungskraft der Freyheit zu Hülfe, und ſchafft Ideen deſſen, was die Freyheit realiſiren ſoll, ſo doch, daſs dieſe Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig ſeyen, weil, ſobald das Objekt derſelben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müſsten, abſolut thätig zu ſeyn.

Die Einbildungskraft alſo im Dienſte der praktiſchen Vernunft iſt das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretiſche Vernunft nennen. So wenig als die theoretiſche Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freyheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, eben ſo wenig könnte dieſe Unendlichkeit Objekt für die Freyheit werden, würde ſie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begränzt.

Alſo ſetzt die Freyheit in uns die Vernunft, (als ein Vermögen der Ideen,) und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freyheit voraus.

Weil

Weil demnach Freyheit ohne Vernunft eben so wenig als Vernunft ohne Freyheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freyheit) auch praktische Vernunft heissen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind; praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Eben so kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabey lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freyheit sind, praktische Vernunft heissen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch; praktische Vernunft, weil diese Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft Eins und dasselbe mit der Freyheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) *ausdrückt*. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders, als im Akt des Wollens selbst, bewusst werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt, und ur-

sprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen, und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung abstrahirt, und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne deshalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, eben so können wir das ursprüngliche Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muss) in Begriffen auffassen, ohne dass wir deshalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das blosse Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beyde also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille giebt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anders, als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher, umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst, denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewusst, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt *gehen* nur von der Vernunft *aus*, das Moralgesetz sey die Foderung der blossen Vernunft an den Willen, so ist diess grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloss theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft, nur dadurch, dass sie die Materie

eines höhern Willens ausſpricht. Sie ſelbſt hat in ſich keine Auktorität, und keine moraliſche Gewalt über uns; was ſie als Geſetz ausſpricht, gilt nur, inſofern es durch den abſoluten Willen ſanctionirt iſt. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen abſoluten Willen giebt, in deſſen Namen die Vernunft zu uns ſpricht, und von dem eigentlich alle Geſetze ausgehen, ſo iſt die Vernunft, indem ſie uns Geſetze giebt, ein lediglich theoretiſches Vermögen [was er auch zuzugeben ſcheint, wenn er S. 383 ſagt: die Vorſchriften (der Vernunft) ſeyen an sich bloſs theoretiſch]; denn praktiſch iſt ſie nicht durch sich ſelbſt, ſondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen ſie ſpricht. Alſo iſt es ein theoretiſches Vermögen, das, anſtatt durch den Willen beſtimmt zu ſeyn, ſelbſt den Willen beſtimmt, und ſo weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem Worte nach übrig läſst. Dieſs will aber Reinhold nicht. Wie er deſſen ungeachtet zu der Behauptung (alle Geſetze gehen von der Vernunft aus) veranlaſst werden konnte, wird aus folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Geſetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freye Willkür; der Wille, der auf nichts anders, als bloſs aufs Geſetz geht, kann weder frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Die Freyheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der

Wahl für oder wider das Gesetz definirt werden, wie es wohl einige versucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beyspiele giebt. — So viel können wir einsehen, daſs, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäſs, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freyheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt, dergleichen doch die Freyheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freyheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daſs das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daſs es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können."

Dagegen behauptet Reinhold: Die menschliche Willkür sey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anstatt daſs das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Gesetz, aber nur dann und nur insofern, inwieferne er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insoferne, inwieferne das Gesetz keineswegs an und für sich seine Maxime sey, folglich inwieferne es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf, Wille zu seyn, wenn er nicht aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frey, d. h. wenn er nicht eben so gut böse als gut seyn kann."

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum

für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Objekt selbst liegen. Wenn Kant behauptet: Der Wille an sich ist weder frey noch unfrey, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt: der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frey seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwey ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Objekt (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: Der Wille, als solcher, ist weder frey noch unfrey, und B dagegen sich auf das gemeine Bewufstseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freyheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Objekt des Bewufstseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewufstseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewufstseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, dafs er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Standpunkt des Bewufstseyns aus angesehen, müsse als freye Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; diesem bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, dafs jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewufstseyn zu widersprechen scheint, weifs er nicht begreiflich zu machen, und kann sich defshalb

bey feiner eignen Widerlegung jener ihm fo widerfinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beyfpiel ift merkwürdig, weil es zeigt, wie fchwer es ift, felbft in Fragen, die das allgemeinfte Intereffe, das der Moralität, betreffen, übereinftimmend zu urtheilen, woferne man nicht über einen gemeinfchaftlichen Standpunkt einig ift. Diefer aber kann nicht ein untergeordneter, fondern mufs nothwendig der höchfte feyn.

Der Wille alfo, wenn er erfcheint, mufs nothwendig als Willkür erfcheinen. Diefs und nicht mehr kann B beweifen, und gerade eben diefs behauptet auch A. Nun ift es aber der Charakter des endlichen Geiftes, dafs er in's Unendliche fort sich felbft erfcheine, fein eignes Objekt fey, für sich felbft empirifch werde. Diefe Nothwendigkeit (fein eignes Objekt zu werden) ift das Einzige, was gleichfam zwifchen uns und die Unendlichkeit tritt. Was alfo jenfeits diefer Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen felbft gemein, das liegt für uns, infofern wir empirifch find, in der Unendlichkeit. Nun ift aber unfer Wille eine That, die an sich felbft gar nicht empirifch ift. Diefs behaupten beyde, A und B. Alfo liegt unfer Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirifchen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun foll aber der Wille doch Erfcheinung werden, denn die Aufgabe des moralifchen Gefetzes ift, dafs das Ich in der Auffenwelt in's Unendliche fort fich darftelle; diefe Aufgabe aber ift nicht zu erfüllen, ohne dafs das Ich feiner felbft, und zwar im Wollen, bewufst fey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines absoluten bewusst werden. Diess ist nicht möglich, als negativ, d. h. es soll sich bewusst seyn, dass es durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt ist. Diess ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wile, als reiner Wille, gebietet. Eben desswegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz statt findet, ist es möglich, durch das Bewusstseyn selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müssten sich beyde Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also = o seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewusst sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil Beyde einander gleich gesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewusstseyns aus nicht weiter erklären, als aus einer freyen Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben diess aber sollte erreicht werden; das Problem war, das Bewusstseyn der Freyheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Diess thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür blosse Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, insofern er nicht erscheint, gar nicht beygelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille, als solcher, sey

weder frey noch unfrey, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehemalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transscendentalen Freyheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer missverstanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so grosses Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freyheit, denn ein Absolutes schliesst schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freyheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die blossen (Natur) Gesetze seines Seyns;" — [Diess ist gerade dasselbe, was Kant sagt, der Wille, insofern er nicht Erscheinung, d. h. insofern er nicht transscendental, sondern absolut frey ist, geht auf nichts anders, als auf's Gesetz, und kann insofern weder frey noch unfrey genannt werden, d. h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein blosses Naturgesetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als sich selbst. Nur hat Kant vergessen zu bemerken, dass insofern auch das Gesetz des absoluten Willens nicht Moralgesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den

Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefaſst haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft — (in unsrer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerley Umfang gab? Ich antworte: Allerdings, denn was R. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum Moralgesetz erst im Bewuſstseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freyen Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung. *) Die absolute Freyheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebnen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloſses Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre." — Dergleichen Gesetze sind Moralgesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daſs er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewuſstseyn zum Moralgesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frey noch unfrey (im moralischen Sinn), sondern absolut frey ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daſs das Absolute in uns allein die

*) Insofern ist es alsdann auch wahr, daſs das Gesetz (als Moralgesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewuſstseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewuſstseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

transscendentale Freyheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freyheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. absolut frey seyn könne, sondern wie es möglich sey, daſs ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freyheit habe.“ Denn, setzen wir etwa, daſs das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dieſs räumt auch Kant ein, wenn er sagt, die Freyheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daſs das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daſs es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daſs das Empirische in uns durch das Intellektuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freyheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freyen Willkür, (als einer Thatsache des gemeinen Bewuſstseyns), der Idee von absoluter Freyheit; ohne diese begreifen wir keine Freyheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daſs die Willkür, oder die Freyheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daſs wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das

Ueberſinnliche in uns zu beſtimmen, oder zu definiren. Es muſs erwieſen werden, daſs wir uns des Ueberſinnlichen in uns, d. h. der Freyheit, gar nicht bewuſst werden können, als durch Willkür, welche ſonach, obgleich nicht zum Ueberſinnlichen in uns, doch nothwendig zu unſrer Endlichkeit, d. h. zum Bewuſstſeyn des Ueberſinnlichen gehört.

So nothwendig als es iſt, daſs wir für uns ſelbſt endlich werden, ſo nothwendig iſt es auch, daſs die abſolute Freyheit in uns als Willkür erſcheine. Dieſe wird dadurch, daſs ſie bloſs zu unſrer Endlichkeit gehört, und inſofern Erſcheinung iſt, nicht ſofort zu einem bloſsen Schein *); denn ſie gehört zu den nothwendigen Schranken unſrer Natur, über die wir in's Unendliche fort hinaus ſtreben, ohne ſie doch je völlig aufheben zu können; und ſo fällt von dieſem ſonſt ſo dunkeln Punkt der praktiſchen Philoſophie ein neuer Lichtſtrahl auf unſern theoretiſchen Idealismus zurück, deſſen Bedeutung jetzt erſt ganz klar wird. Wir können jetzt gleichſam den transſcendentalen Ort beſtimmen, von wo aus das Intellektuale in uns in's Empiriſche übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Abſolute in uns ſich ſelbſt zum Objekt (die Freyheit zur Willkür) wird, entfaltet ſich auch ein ganzes Syſtem endlicher Vorſtellungen, und zugleich das ſo tief in uns liegende Gefühl unſrer moraliſchen Endlichkeit, wodurch wir erſt in der Auſſenwelt, als der Sphäre

*) So wenig, als die ganze Geſchichte unſers Geſchlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verſchwindet.

unſrer Endlichkeit, einheimiſch werden. Wir verſtehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unſern Geiſt in ſteter Unruhe erhält, denn die Endlichkeit iſt nicht unſer urſprünglicher Zuſtand, und dieſe ganze Endlichkeit iſt nichts, was durch sich ſelbſt beſtünde. Wir ſind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, dieſe Endlichkeit moraliſch zu überwinden, wäre ſie nicht moraliſch entſtanden? Es iſt unſre eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber ſchon jetzt ahnen wir, daſs ſie uns durch uns ſelbſt unendlich wird, und daſs dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt ſich aufſchlieſsen werde.

* * *

Faſſen wir jetzt alles zuſammen, worüber wir einig geworden ſind, ſo ſind es folgende Sätze:

1. Vom abſoluten Wollen geht das Geſetz aus. Der Wille, inſofern er geſetzgebend, d. h. abſolut iſt, kann weder frey noch unfrey heiſsen, denn er drückt im Geſetze nur ſich ſelbſt aus.

2. Ohne abſoluten, geſetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewuſst, als durch Willkür, d. h. durch die freye Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Maximen, die ſich wechſelſeitig ausſchlieſſen und in Einem und demſelben Wollen zuſammen nicht beſtehen können.

3. Das Geſetz des abſoluten Willens, inſofern es zur Maxime werden ſoll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft iſt nicht ſelbſt das Ueberſinnliche in uns, wohl aber, was das Ueberſinnliche in uns ausſpricht.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von diesem nicht dem Princip, sondern nur ihren Schranken nach verschieden, dadurch, daſs ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden, als der absolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freyheit nicht bewuſst werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille (dessen wir uns bewuſst werden,) vom absoluten nicht bloſs seinen Schranken, sondern dem Princip nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewuſstseyn der Freyheit in unserm empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewuſstseyns angesehen, besteht die Freyheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsre Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloſs zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Uebersinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 läugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewuſstseyns stehen bleibt, und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold und Kant lange vor ihm. In der Philos. Religionslehre S. 10. erklärt er ausdrück-

lich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der Willkür, also ein Positives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze (= o) nur als Folge von einer reell - entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine böse Willkür erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beyde uneinig, weil sie mit dem Worte Vernunft verschiedne Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „dass die Causalität des empirischen Ich Causalität durch Freyheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, dass sie transscendentale Freyheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freyheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stösst, transscendental, d. i. Freyheit eines empirischen Ichs. — Kant lässt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freyheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloss mit der Freyheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen, noch Sinnenwesen, sondern beydes zugleich, und ich halte ihn auch nur für frey, weil und inwieferne er beydes zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frey zu halten scheint;“ — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem Gesichtspunkt aus mit Recht. Der

Wille ist nur frey, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freyheit wird transscendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transscendent, sondern transscendental, d. h. auf's Empirische sich a priori beziehend, seyn solle." — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beyden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beyde Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewufstseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen, d. h. dasjenige, was jenseits des Bewufstseyns liegt, zum Bewufstseyn hervorrufen will, muss nothwendig eine grosse Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewufstseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewufstseyn kommt) alle Gewifsheit unsrer Erkenntnifs hängt, wird keinem durch Worte, die von aussen in

ihn dringen, verſtändlich. Das Medium, wodurch Geiſter ſich verſtehen, iſt nicht die umgebende Luft, ſondern: die gemeinſchaftliche Freyheit, deren Erſchütterungen bis ins Innerſte der Seele ſich fortpflanzen. Wo der Geiſt eines Menſchen nicht vom Bewuſstſeyn der Freyheit erfüllt iſt, iſt alle geiſtige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, ſondern ſogar mit ihm ſelbſt; kein Wunder, daſs er ſich ſelbſt eben ſo gut als Andern unverſtändlich bleibt, und in ſeiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten ſich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Bruſt) antwortet.

Einem ſolchen unverſtändlich zu bleiben, iſt Ruhm und Ehre vor Gott und Menſchen.

Die Geſchichte der Philoſophie enthält Beyſpiele von Syſtemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthſelhaft geblieben ſind. Ein Philoſoph, deſſen Principien alle dieſe Räthſel auflöſen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibnitz, er ſey wahrſcheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie, der Einzige alſo, der im Grunde recht hatte. Dieſe Aeuſſerung iſt merkwürdig, weil ſie verräth, daſs die Zeit, Leibnitzen zu verſtehen, gekommen iſt. Denn, ſo wie er bisher verſtanden iſt, kann er nicht verſtanden werden, wenn er im Grunde recht haben ſoll. Dieſe Sache verdient eine nähere Unterſuchung.

Anhang

Anhang
zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das übrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Construktion nicht demonstrirt, sondern — postulirt. Diese ursprünglichste (einfachste) Construktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach Einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt ausser ihm, und dann entsteht die gerade Linie, (die keinen Raum einschliesst) oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt ausser ihm, so muss er in sich selbst zurückfliessen, d. h. es entsteht eine Kreislinie, (die einen Raum einschliesst). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt,

ſondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die urſprüngliche Linie als unbegränzt an, die gerade als ſchlechthin begränzt, ſo wird die Kreislinie das dritte aus beyden ſeyn, ſie iſt unbegränzt und begränzt zugleich; unbegränzt durch einen Punkt auſſer ihr, begränzt durch ſich ſelbſt.

Die Mathematik giebt alſo der Philoſophie das Beyſpiel einer urſprünglichen Anſchauung, von der jede Wiſſenſchaft ausgehen muſs, welche auf Evidenz Anſpruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundſatz an, der demonſtrirbar iſt; ſondern von dem Undemonſtrirbaren, urſprünglich Anzuſchauenden. Hier thut ſich aber ſogleich ein bedeutender Unterſchied hervor. Die Philoſophie hat mit Gegenſtänden des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Conſtruktion eine ihr entſprechende äuſſere Anſchauung beygeſellen. Nun muſs aber die Philoſophie, wenn ſie evident werden ſoll, von der urſprünglichſten Conſtruktion ausgehen; es fragt ſich alſo, was die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn ſey?

Die Beantwortung dieſer Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philoſophie aber kann dem innern Sinn ſeine Richtung gar nicht durch einen äuſsern Gegenſtand beſtimmt werden. Die Linie urſprünglich zu conſtruiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier, oder auf einer Tafel zieht. Dieſer gezogne Strich iſt freylich nicht die Linie ſelbſt, ſondern nur das Bild derſelben; wir lernen die Linie nicht dadurch erſt kennen, ſondern umgekehrt wir halten dieſe auf der Tafel gezogene Linie

an die urſprüngliche Linie, (in der Einbildungskraft), ſonſt würden wir bey derſelben nicht von aller Breite, Dicke u. ſ. w. abſtrahiren. Aber dieſe Linie iſt doch das ſinnliche Bild der urſprünglichen Linie, und ein Mittel, dieſe urſprüngliche Anſchauung in jedem zu erregen.

Es fragt ſich alſo, ob es in der Philoſophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns eben ſo zu beſtimmen, wie ſie in der Mathematik durch äuſſere Darſtellung beſtimmt werden kann? Dem innern Sinn wird ſeine Richtung gröſstentheils nur durch Freyheit beſtimmt. Das Bewuſstſeyn des Einen erſtreckt ſich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äuſſere Eindrücke in ihm verurſachen; der andre erweitert ſeinen innern Sinn bis zum Bewuſstſeyn der Anſchauung; ein dritter wird ſich auſſer der Anſchauung auch des Begriffs bewuſst; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs, und ſo kann man mit Recht ſagen, daſs der Eine mehr oder weniger innern Sinn habe, als der Andere. Dieſes Mehr oder Weniger verräth ſchon, daſs die Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon eine praktiſche Seite haben müſſe. Ein ſolches Mehr oder Weniger giebt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bey Plato) zeigt, daſs man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometriſchen Demonſtrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Carteſianer, den Urſprung der Vorſtellungen nach ihrem Syſtem in Kupfer ſtechen laſſen, doch hat es noch keiner verſucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müſste auch unſre allerpopulärſte Philoſophie

ganz unverſtändlich ſeyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt Manchem, der unter uns ſich Philoſoph zu ſeyn dünkt, ganz und gar das philoſophiſche Organ; die Philoſophie iſt ihm ein Luftgebäude, etwa ſo wie dem Taubgebornen die trefflichſte Theorie der Muſik, wenn er nicht wüſste oder nicht glaubte, daſs andre Menſchen einen Sinn mehr haben, als Er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müſste, das in ſich ſelbſt zwar Zuſammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird alſo in der Philoſophie gerade ſo vielerley Principien geben, als es Grade der innern Anſchauungskraft giebt; der Eine wird die Vorſtellung, der andre die urſprüngliche Syntheſis in den Kategorieen, der dritte endlich — das höchſte Gut zum Princip der Philoſophie machen. Mit all' dem iſt gar nichts ausgerichtet. Es muſs für den innern Sinn etwas ſchlechthin nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn iſt gar nichts, als das Sollen. Das Poſtulat, von dem die Philoſophie ausgeht, müſste alſo etwa ein Objekt haben, deſſen ſich jeder wenigſtens bewuſst ſeyn ſollte, wenn er es auch nicht iſt. Man müſste einem ſolchen erweiſen können, daſs, wenn er dieſes Objekts nicht bewuſst werden könne, ihm auch das urſprüngliche Sollen ganz und gar unverſtändlich ſeyn müſſe.

So zeigt ſich hier abermals, was in der voranſtehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwieſen wurde, daſs das erſte Princip der Philoſophie theoretiſch und praktiſch zugleich, d. h. ein Poſtulat ſeyn müſſe.

Denn ſetzen wir

Entweder, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich theoretiſcher Grundſatz, mit einem Worte, ein Lehrſatz, (ein Satz, der ein *Daſeyn* ausſagt), ſo iſt ein ſolches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wiſſenſchaft aber, die ihrer Natur nach transſcendental iſt, muſs in ihrem erſten Princip ſchon allen Empirismus ausſchlieſſen. Dieſs thut z. B. die Geometrie, indem ſie die urſprünglichſte Conſtruktion *poſtulirt*, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daſs er in der ganzen Wiſſenſchaft nur mit ſeinen eignen Conſtruktionen zu thun habe. Die Linie, das Objekt dieſer urſprünglichen Conſtruktion, exiſtirt nirgends auſſer dieſer Conſtruktion, ſie iſt nur dieſe Conſtruktion ſelbſt. Eben ſo ſoll es in der Philoſophie ſeyn; der Lehrling muſs gleich anfangs in die transſcendentale Denkart gleichſam verſetzt werden. Alſo muſs ſchon das erſte Princip ſeine eigne Conſtruktion ſeyn, die man von ihm *fodert*, (ihm ſelbſt überläſst), damit er ſo von Anfang an lerne, daſs, was ihm durch Conſtruktion entſteht, auſſer dieſer Conſtruktion nichts ſey, und überhaupt nur ſey, inwiefern er conſtruirt. Durch die Revolution alſo, welche die Philoſophie in unſern Tagen durch Einführung transſcendentaler Principien erfahren hat, iſt ſie zuerſt der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die ſie von nun an befolgt, iſt keine andre, als die, welche in der Mathematik längſt mit ſo groſsem Glück befolgt worden iſt, nämlich ſich bloſs mit urſprünglichen Conſtruktionen zu beſchäftigen, keinen Realſatz analytiſch, ſondern ſynthetiſch, (als durch Syntheſis entſtanden) zu behandeln; die neue Anſicht der Din-

ge, als bloſſer Erſcheinungen, iſt die wahrhaft mathematiſche Anſicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daſs und inwiefern die Philoſophie der mathematiſchen Evidenz fähig iſt; ſie iſt evident für jeden, der das Organ dazu hat, (dem das innre Conſtruktionsvermögen nicht abgeht), gerade ſo wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer geſtochen, oder durch das Anſehen allein, ſondern durch ein innres Organ (die Einbildungskraft) verſtändlich wird.

Oder ſetzen wir, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich praktiſches, ſo iſt es kein Poſtulat mehr, ſondern ein Imperativ. Ein praktiſches Poſtulat iſt eine Contradictio in adjecto. In der Moral giebt es, ſofern ſie formal iſt, nur Gebote; dieſe auf die Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder ſo gut löſen ſoll, als er kann.

Wenn alſo das Princip der Philoſophie weder bloſs theoretiſch noch bloſs praktiſch ſeyn kann, ſo muſs es beydes zugleich ſeyn. Beides aber iſt vereinigt im Begriff des Poſtulats, es iſt theoretiſch, weil es eine urſprüngliche Conſtruktion fodert, praktiſch, weil es (als ein Poſtulat der Philoſophie) ſeine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktiſchen Philoſophie entlehnen kann. Alſo iſt das Princip der Philoſophie nothwendig ein Poſtulat.

Es fragt ſich, was das Objekt deſſelben ſeyn werde? Die Antwort iſt: die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn. Nun iſt das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in ſeinem Denken, Vorſtellen, Wollen u. ſ. w. Die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn müſste alſo

diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewufstseyns mufs eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein andres, als dieses: sich *ursprünglich* — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen, und etwas anders kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anders heifsen kann, als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewufst!

Durch diese ursprüngliche Construktion also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt, (das Ich); aber dieses Produkt ist ausser dieser Construktion nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und ausser der Construktion nichts ist. Nur ist hier ein groser Unterschied, dafs das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construirende ist, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des Selbstbewufstseyns (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anders bedeutet, als dafs das Ich ursprünglich die Construktion von sich selbst ist. Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er ge-

wöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das Princip der Philosophie.

Insofern nun durch jene ursprüngliche Construktion allerdings ein Produkt (das Ich) entsteht, kann man das Entstandenseyn dieses Produkts auch in einem Grundsatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neueste Philosophie von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein Daseyn aussagt. Dass man das absolute Seyn vom Daseyn unterschied, half sehr wenig, indem der gröste Theil bey jenem Ausdruck an ein Ding an sich dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur so lange gut, als es keine Missverständnisse veranlasste. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen analytischen nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, dass für sie jener Grundsatz ein Postulat sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche Construktion (Synthesis) selbst verstanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, dass jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig gehaltlos sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn

jenes Ich ſey, wovon ſie ſpreche, ſie ſollte das erſt erklären, u. ſ. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie poſtulirt, erklärt ſie euch etwa, was die Linie ſey? — Wozu alsdann das Poſtuliren? Das iſt ja eben, was ſie will; ihr ſollt erfahren, was die Linie ſey, dadurch, daſs ihr ſie conſtruirt. So unſre Philoſophie. Wir poſtuliren das Ich. Auf die Frage: was es ſey, wollen wir, daſs ihr euch ſelbſt antwortet. Die Antwort iſt das Ich ſelbſt, das in Euch entſtehen, durch Euch conſtruirt werden ſoll. Es iſt nicht an irgend einem Ort auſſer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Conſtruirt es, und ihr werdet wiſſen, was es iſt, denn es iſt gar nichts anders, als was ihr conſtruirt. — Nicht mit dieſen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundſatz als den Knäuel anſah, wovon man die Philoſophie abwinden wolle. Dieſs war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Weſen eines erſten Grundſatzes in der Philoſophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daſs ihm das Ich ganz und gar nichts ſey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es iſt von keinem Reinholdiſchen Grundſatz die Rede, die Philoſophie ſoll überhaupt von keinem Grundſatze ausgehn, jenes Princip iſt in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Poſtulat, das du nicht verſtehen lernſt, dadurch, daſs du es, ohne dich dabey zu rühren, ſchwarz auf weiſs ſiehſt. Durch den Strich an der Tafel lernſt du nicht die Linie verſtehen, ſondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährſt du, was das Ich ſey, nicht durch den Grundſatz, ſondern umgekehrt, was der Grundſatz bedeute, muſs dir das Ich in dir ſagen

u. f. w. Wundershalber mufs ich doch erzählen, welche Fata diefe unbedeutende Erklärung (einer Sache, die fich eigentlich von felbft verfteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünfchten mir Glück, dafs ich die dürren Haiden der Spekulation verlaffen habe. Neuerdings aber ift ein Andrer *) über diefes Unterfangen (als Princip der Philofophie ein Poftulat aufzuftellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an sich verwunderliches wäre, fondern — weil der Verfaffer ein Freund der Wiffenfchaftslehre fey!! **) Fängt denn alfo das Buchftabenwefen auch hier fchon an? Ueberdiefs würde diefer glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wiffenfchaftslehre felbft es hören können, dafs, wenn er von einem oberften Grundfatz der Philofophie gefprochen hat, er denfelben doch nicht anders, als wie ein Poftulat angefehen wiffen wolle. —

Soll ich vermuthen, woher das Mifsverftändnifs rührt? — Diefe guten Freunde haben bey Kant von Poftulaten der praktifchen Vernunft gelefen. Andre giebt es nun nicht für fie. Es ift zu

*) Der mir unbekannte Verf. der Apologie etc., welche im 7ten Hefte des philofophifchen Journals zu lefen ift.

**) Da mir Poftulat gerade ebendaffelbe heifst, was der Apologift unter einem Princip meynt, das theoretifch und praktifch zugleich feyn foll (man vergl. was ich im voranftehenden Auffatz darüber gefagt habe), fo kann der Grund feines Anftofses nur darin liegen, dafs er das Wort Poftulat — in der Wiffenfchaftslehre nicht gelefen hat.

wünſchen, daſs ſie nicht Einmal über einen Euklid kommen, ſonſt möchten ſie beweiſen, daſs dieſer bereits, die Geometrie ſogar, auf den Primat der praktiſchen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſelbſt betrifft, ſo werden ſie, denke ich, ihre Rolle in der Philoſophie am längſten geſpielt haben. Poſtulat bedeutet die Foderung einer urſprünglichen (transſcendentalen) Conſtruktion. Gott aber und Unſterblichkeit ſind keine Gegenſtände einer urſprünglichen Conſtruktion. In der praktiſchen Philoſophie giebt es nur Gebote. Dieſe, inſofern ihr Objekt unendlich iſt, und in einer empiriſchen Unendlichkeit, unter empiriſchen Bedingungen realiſirt werden ſoll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie deſshalb Poſtulate nennen, iſt nicht viel beſſer, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik ſo nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, ſich dieſer Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Deſswegen aber läugnen, daſs z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl ſey, iſt widerſinnig, ſie iſt nur eine Zahl, die in der Unendlichkeit liegt. So ſind in der Philoſophie Gott und Unſterblichkeit unendliche Aufgaben. Deſswegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar iſt, (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemeſſen werden kann), ihnen alle Realität abſprechen, iſt widerſinnig, da dieſes Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber ſelbſt als zu dieſer Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muſs. Was an jenen unendlichen Gröſsen rational iſt, d. h. was wir

davon verſtehen (ermeſſen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational iſt allein, (was nicht zum gegenwärtigen praktiſchen Vernunftgebrauch gehört) liegt in der Unendlichkeit.

Ueber
das Verhältniſs
der bildenden Künſte
zu
der Natur

Eine Rede

zur Feier des 12ten Oktobers als des
Allerhöchſten Namensfeſtes
Seiner Königlichen Majeſtät
von Baiern

gehalten

in der öffentlichen Verſammlung der Königlichen Akademie
der Wiſſenſchaften zu München.

(Mit Zugabe einiger Anmerkungen.)

1807.

Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabnes Losungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feyern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung eben so verbinden, wie sie im vaterländischen Gefühle des Tages vereiniget sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als dass sie den ruhigen Genuss alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So dass wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und grosses Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung frei gegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt, seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.

Wie viel ist seit langer Zeit über Kunst empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer so würdigen Versammlung der erleuchtetsten Kenner und einsichts-

vollſten Beurtheiler dem Gegenſtande neue Reize zu geben, verſchmähte dieſer nicht fremden Schmuck und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunſt und Empfänglichkeit, deren ſich dieſer erfreut, für ſich Rechnung machen! Denn andere Gegenſtände müſſen durch Beredtſamkeit gehoben, oder, wenn ſie etwas Ueberſchwengliches an ſich haben, durch die Darſtellung glaublich gemacht werden. Die Kunſt aber hat dieſen Vortheil voraus, daſs ſie ſichtbar gegeben iſt, und daſs Zweifeln, die ſonſt gegen Behauptungen einer über das gemeine Maſs erhabnen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieſer Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch dieſe Betrachtung zu ſtatten, daſs die vielen Lehren, die über dieſen Gegenſtand ſich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunſt zurückgegangen ſind. Denn die meiſten Künſtler, ob ſie gleich alle die Natur nachahmen ſollen, erlangen doch ſelten einen Begriff, was das Weſen der Natur iſt. Kenner aber und Denker finden, der gröſſeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meiſtens bequemer, ihre Theorieen mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wiſſenſchaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren ſind aber gewöhnlich viel zu flach: ſie ſagen wohl im Allgemeinen Manches Gute und Wahre über die Kunſt, ſind aber doch für den bildenden Künſtler ſelbſt unwirkſam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es ſoll die bildende Kunſt, nach dem älteſten Ausdruck, eine ſtumme Dichtkunſt ſeyn. Der Erfinder dieſer Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieſes

dieſes ſagen: ſie ſoll, gleich jener, geiſtige Gedanken, Begriffe, deren Urſprung die Seele iſt, aber nicht durch die Sprache, ſondern wie die ſchweigende Natur durch Geſtalt, durch Form, durch ſinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunſt ſteht alſo offenbar als ein thätiges Band zwiſchen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwiſchen beyden erfaſst werden. Ja, da ſie das Verhältniſs zu der Seele mit jeder andern Kunſt und namentlich der Poeſie gemein hat, ſo bleibt die, wodurch ſie mit der Natur verbunden und eine dieſer ähnliche hervorbringende Kraft ſeyn ſoll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf dieſe kann alſo auch eine Theorie ſich beziehen, die für den Verſtand befriedigend, für die Kunſt ſelbſt fördernd und erſprieſslich ſeyn ſoll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunſt im Verhältniſs zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beytragen zu können, einige genauere Beſtimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zuſammenhang des ganzen Gebäudes der Kunſt in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen.

Aber hat denn die Wiſſenſchaft dieſes Verhältniſs nicht von jeher erkannt? iſt nicht ſogar alle Theorie neuerer Zeit von dem beſtimmten Grundſatz ausgegangen, daſs die Kunſt die Nachahmerin der Natur ſeyn ſolle? Wohl war dem ſo: aber was ſollte dieſer weite allgemeine Grundſatz dem Künſtler frommen bey der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieſer faſt ſo viele Vorſtellungen als verſchie-

dene Lebensweisen giebt. Ist sie doch dem einen nichts mehr, als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniss gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaft in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verläugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellen! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, dass wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben? [1])

Nicht bloss ein stummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingebohren war: ein hohles Gerüste von Formen, von dem ein eben so hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden sollte. Diess war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indess den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden.

Und ſollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterſchied und von jedem jedes nachahmen? Nur ſchöne Gegenſtände und auch von dieſen nur das Schöne und Vollkommne ſoll er wiedergeben. So wurde der Grundſatz näher beſtimmt, aber ebendamit behauptet: in der Natur ſey das Vollkommne mit Unvollkommnem gemiſcht, das Schöne mit Unſchönem. Wie ſollte nun der, dem zu der Natur kein andres Verhältniſs als das dienſtbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterſcheiden? Die Art der Nachahmer iſt, daſs ſie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als ſeine Vorzüge ſich aneignen, weil jene faſslichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und ſo ſehen wir auch, daſs von Nachahmern der Natur in dieſem Sinn das Häſsliche öfter und ſelbſt mit mehr Liebe nachgeahmt worden iſt, als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere, abgezogne Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts; unſer eignes Gemüth, unſern eignen Geiſt müſſen wir daranſetzen, daſs ſie uns antworten. Was iſt aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders, denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſeyn. Nie alſo wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorſchwebt, jener tiefe dem chemiſchen ähnliche Proceſs gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptanſicht dieſes Verhältniſſes wurde auch da, als man anfieng, das Ungenügende jenes Grundſatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts ſelbſt durch die herrliche Stiftung neuer

Lehre und Erkenntniſs durch Johann Winkelmann. Zwar er ſetzte die Seele in der Kunſt in ihre ganze Wirkſamkeit wieder ein, und erhob ſie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geiſtiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daſs Hervorbringung idealiſcher und über die Wirklichkeit erhabner Natur ſammt dem Ausdruck geiſtiger Begriffe die höchſte Abſicht der Kunſt ſey.

Unterſuchen wir aber, in welchem Sinne von dem gröſsten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunſt verſtanden worden: ſo findet ſich, daſs auch mit dieſer Lehre die Anſicht der Natur als bloſsen Produkts, der Dinge als eines lebloſen Vorhandenen fortbeſtand, und die Idee einer lebendigen, ſchaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealiſchen Formen durch keine poſitive Erkenntniſs ihres Weſens belebt ſeyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, ſo waren es jene nicht minder; war von den letzten keine ſelbſtthätige Hervorbringung möglich, ſo auch nicht von den erſten. Der Gegenſtand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äuſſere Form abzunehmen ſich befleissigten, doch ohne den Geiſt, der ſie erfüllet. Jene ſind aber eben ſo unnahbar, ja ſie ſind unnahbarer als die Werke der Natur, ſie laſſen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geiſtige Auge hinzubringſt, die Hülle zu durchdringen, und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künſtler ſeit dieſer Zeit einen gewiſſen idealiſchen Schwung

und Vorſtellungen einer über die Materie erhabnen Schönheit, aber dieſe Vorſtellungen waren wie ſchöne Worte, denen die Thaten nicht entſprechen. Hatte früherer Kunſtgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, ſo lehrte dieſe Anſicht nur das Geheimniſs der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geſchehen pflegt, mit einem raſchen Schritte auf die entgegengeſetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte ſie noch nicht gefunden.

Wer kann ſagen, daſs Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bey ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele flieſst, auf der andern als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beyde zuſammen, oder durch welche Kraft wird die Seele ſammt dem Leib, zumal und wie mit Einem Hauche, geſchaffen? Liegt dieſes nicht im Vermögen der Kunſt, wie der Natur, ſo vermag ſie überhaupt nichts zu ſchaffen. Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So gieng die Kunſt zu jener Methode über, die wir die rückſchreitende nennen möchten, weil ſie von der Form zu dem Weſen ſtrebt. Aber ſo wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloſse Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen ſolche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bey aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Urſprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Weſentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben,

das Menſchliche ein Göttliches werden ſollte, bleibt aus; der magiſche Kreis iſt gezogen, aber der Geiſt, der ſich in ihm faſſen ſollte, erſcheint nicht, unfolgſam dem Rufe deſſen, der eine Schöpfung durch die bloſse Form für möglich hielt.

Ferne ſey es von uns, hiemit den Geiſt des vollendeten Mannes ſelbſt tadeln zu wollen, deſſen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlaſſende als die bewirkende Urſache dieſer Richtung der Kunſt wurde! Heilig wie das Gedächtniſs allgemeiner Wohlthäter bleibe uns ſein Andenken! Er ſtand in erhabener Einſamkeit, wie ein Gebirg, durch ſeine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsſchlag im ganzen weiten Reiche der Wiſſenſchaft, der ſeinem Streben entgegenkam. [2]) Als ſeine wahren Genoſſen kamen, da eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er ſo Groſses gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geiſt nicht ſeiner Zeit, ſondern entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch ſeine Lehre die erſte Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniſs und Wiſſenſchaft des Alterthums, das ſpätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerſt ward der Gedanke, die Werke der Kunſt nach der Weiſe und den Geſetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menſchliche als Werk geſetzloſer Willkühr angeſehen und dem gemäſs behandelt wurde. Sein Geiſt war unter uns wie eine von ſanften Himmelsſtrichen herwehende Luft, die den Kunſthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Urſache iſt, daſs wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert

die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund, als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er ausser jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniss der Natur. Er selbst äussert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen; [3]) gleichsam vorempfindend den Mangel und dass ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreyende Zeichen die Aufmerksamkeit reitzt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, dass die lautre Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfliesst, und aus beiden nur Ein Guss wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniss sind. Dass ein Theil der Materie neben und ausser dem andern ist, trägt diess irgend etwas zu seiner innern

Wesenheit bey, oder trägt es vielmehr gar nichts bey? Offenbar das letzte. Nicht das Nebeneinanderseyn macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Ausser-einander vielmehr entgegenwirkende, Kraft bestimmt seyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage unter einander giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit sichtbar werden kann.

Aber nicht bloss als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muss uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft seyn, und wohin trachtet alle Erforschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes seyn, das Erkenntnisslose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freylich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmässiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Messkunst lebendig eingebohren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben.

Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaſslich, erſcheint die lebendige Erkenntniſs in den Thieren, welche wir darum, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind, als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine Kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniſs leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt.

Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt: aber wodurch gehet dieſer Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande eben ſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem Künſtler das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faſst, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Iſt derjenige Künſtler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter dieſen ſchaffenden Geiſt verliehen haben, ſo wird das Kunſtwerk in dem Maſse trefflich erſcheinen, in welchem es uns dieſe unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur wie in einem Umriſſe zeigt.

Schon längſt iſt eingeſehen worden, daſs in der Kunſt nicht alles mit dem Bewuſstſeyn ausgerichtet wird, daſs mit der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe Kraft ſich verbinden muſs, und daſs die

vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beyden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen diess Sigel bewusstloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbstständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, dass die Kunst um dieses zu seyn sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können, als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewusstseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandene mit knechtischer Treue wiedergeben: so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muss sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben, und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verlässt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke,

die aus einer Zuſammenſetzung auch übrigens ſchöner Formen entſtünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze ſchön iſt, nicht mehr Form ſeyn kann. Es iſt über die Form, iſt Weſen, Allgemeines, iſt Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeiſtes.

Kaum zweifelhaft kann es nun ſeyn, was von dem ſo durchgängig gefoderten und ſo genannten Idealiſiren der Natur in der Kunſt zu halten ſey. Dieſe Foderung ſcheint aus einer Denkart zu entſpringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, ſondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche iſt. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengeſetzt: ſo müſste es der Künſtler nicht erheben oder idealiſiren, er müſste es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erſchaffen. Wie ſollte aber irgend etwas auſſer dem Wahren wirklich ſeyn können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Seyn iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seyende darzuſtellen? oder wie ſich vornehmen, die ſogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da ſie doch ſtets unter dieſer zurückbleiben müſste? Denn giebt ſie etwa ihren Werken das ſinnlich - wirkliche Leben? Dieſe Bildſäule athmet nicht, wird von keinem Pulsſchlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieſes ſcheinbare Zurückbleiben, zeigt ſich als Folge Eines und deſſelben Princips, ſobald wir nur die Abſicht der Kunſt in die Darſtellung des wahrhaft Seyenden ſetzen. Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt: in der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen, und ſich ganz mit dem Stoff zu ver-

mählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung und daſs sie keine innige Verschmelzung sey, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also in der bloſs oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende, als Nichtseyend dar. Wie kommt es, daſs jedem einigermaſsen gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannt Wirklichen als im höchsten Grade unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indeſs ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die ächt wirkliche Welt versetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm sagt, daſs der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzte Fälle, welche als Beyspiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reitz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: was thut sie anders, als daſs sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit: so dürfen wir sagen, daſs es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseyns habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: auſser diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in

jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus; ſie läſst es in ſeinem reinen Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo muſste ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen, und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müſste die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das, was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen, durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt flieſst. Vielmehr muſs es in dieſer befriedigt ruhen, und ſein Daſeyn als ein ſelbſtſtändiges in ſich abgeſchloſsnes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maſs, das dieſe ſich ſelbſt auferlegt, und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maſsgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die Meiſten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begränzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da diese Kraft der Einzelheit und also auch der Individualität sich als lebendiger Charakter darstellt, so hat der verneinende Begriff derselben nothwendig die ungenügende und falsche Ansicht des Charakteristischen in der Kunst zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunst, welche die leere Schale oder Begränzung des Individuellen darstellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu sehen, den lebendigen Begriff desselben. Wenn aber der Künstler Blick und Wesen der in ihm schaffenden Idea erkannt, und diese heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für sich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäusserung ist, so muss der Künstler zuerst sich selbst verläugnen, und in's Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschliesst sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältiget in Versteinerung zurück. Das Leben der Pflanze bestehet in stiller Empfänglichkeit, aber in welchen genauen und strengen Umriss ist diess duldende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit

zwischen Leben und Form recht zu beginnen: ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen, und wo diese abgelegt werden, schliesst sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der Krystallisation an. Endlich tritt sie kecker und freyer hervor, und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen, wie die Natur. Ist Schönheit gleich überall verbreitet, so giebt es doch verschiedene Grade der Erscheinung und Entfaltung des Wesens und damit der Schönheit; die Kunst aber verlangt eine gewisse Fülle derselben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch selbst den abgesonderten Akkord, sondern die vollstimmige Melodie der Schönheit zugleich anschlagen. Sie greift darum am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten, der menschlichen Gestalt. Denn da ihr das unermessliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen anderen Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheinet: so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefodert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen. Gerade darum aber, weil diese hier alles in Einem Punkte versammelt, wiederholt sie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denselben Weg, den sie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweytenmal in einem engeren zurück. Hier also entsteht die Foderung an den Künstler, erst im Begränzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Hier gilt es mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht im schlaffen und weichlichem, son-

dern in ſtarkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniſs deſsjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Poſitives iſt, muſs ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verſchmelzung mannichfaltiger Formen die äuſſerſte Schönheit in Bildungen von höchſter Einfalt bey unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Wie aber die ſcheinbare Uebereinſtimmung, zu der gehaltloſe Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig iſt: ſo verhält es ſich in der Kunſt mit der ſchnell erlangten äuſſern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geiſtloſen Nachahmung ſchöner Formen entgegenzuwirken, ſo vornemlich auch der Neigung zu einer verzärtelten charakterloſen Kunſt, die ſich zwar höhere Namen giebt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt aufhebt, wurde von der neueren Kunſtlehre nach Winkelmann nicht nur als höchſtes, ſondern als einziges Maſs angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem ſie ruht, überſehen: ſo geſchah es, daſs ſogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaſst wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Waſſer, das, aus dem Schooſs der Quelle geſchöpft, je weniger Geſchmack es hat, deſto geſunder geachtet wird. Es iſt wahr, daſs die höchſte Schönheit charakter-

rakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, dass das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder dass die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, dass die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freyheit empor. Kein leicht hingesätes Korn, nur ein tiefverschlossner Kern konnte es seyn, aus dem diess Heldengewächs entspross. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren, verschlossnen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfliessender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem grössten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabnen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen musste nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur

überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mufste auch von der Art seyn, wie wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, dafs nämlich die niedrigern oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondre gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabey an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird; so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äussere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann: so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältnifs zur Schönheit mit dem Skelett in seinem Verhältnifs zur lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichnifs in unsem Sinne deuten: so würden wir sagen,

daſs das Skelett in der Natur nicht wie in unſern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt iſt; daſs Feſtes und Weiches, Beſtimmendes und Beſtimmtes ſich gegenſeitig vorausſetzen und nur miteinander ſeyn können, daſs eben darum das lebendig Charakteriſtiſche ſchon die ganze aus der Wechſelwirkung von Knochen und Fleiſch, von Thätigem und Leidendem entſtandene Geſtalt ſey. Drängt auch die Kunſt, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erſt ſichtbare Knochengerüſte nach innen zurück, ſo kann es der Geſtalt und Schönheit nie entgegengeſetzt werden, da es nicht aufhört, ſowohl zu dieſer, als jener beſtimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges Maſs in der Kunſt gelten ſolle, wie ſie als das höchſte gilt: dieſes ſcheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müſſen, mit welcher die beſtimmte Kunſt wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreiſe das Höhere immer mit ſeinem Niederern zugleich dar: Göttliches ſchaffend im Menſchen, wirkt ſie in allen übrigen Produkten den bloſsen Stoff und Grund deſſelben, welcher ſeyn muſs, damit im Gegenſatz mit ihm das Weſen als ſolches erſcheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menſchen ſelbſt die groſse Maſſe wieder zur Baſis, an der ſich das in Wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Geſetzgebung, Herrſchaft, Glaubensſtiftung manifeſtirt. Wo daher die Kunſt mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muſs ſie neben dem höchſten Maſs der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichſam den Stoff derſelben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend ent-

faltet ſich hier zuerſt die verſchiedene Natur der Kunſtformen. Die Plaſtik im genaueren Sinne des Worts verſchmähet ihrem Gegenſtand den Raum äuſserlich zu geben; er trägt ihn in ſich. Aber eben dieſes verbietet ihr gröſsere Ausbreitung, ja ſie iſt genöthigt, die Schönheit des Weltalls faſt auf einem Punkte zu zeigen. Sie muſs alſo unmittelbar zum Höchſten ſtreben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die ſtrengſte Ausſcheidung des gegenſeitig Widerſtrebenden erreichen. Durch die Abſonderung des rein thieriſchen in der menſchlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinſtimmend und ſogar ſchön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltner Faune belehrt, ja ſie kann, wie der heitere Naturgeiſt ſich ſelbſt parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaſs der Silenenbildungen durch die ſpielende und ſcherzende Behandlung ſelbſt von dem Druck der Materie wieder befreit erſcheinen. Immer aber iſt ſie genöthigt, ihr Werk ganz abzuſondern, um es mit ſich übereinſtimmend und zu einer Welt für ſich zu machen, indem es für ſie keine höhere Einheit giebt, in der ſich die Diſſonanz des Einzelnen auflöſen könnte. Dagegen kann die Mahlerey im Umfang ſchon mehr mit der Welt ſich meſſen und in epiſcher Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therſites Raum, und was findet nicht alles in dem groſsen Heldengedicht der Natur und der Geſchichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für ſelbſt; das Ganze tritt an ſeine Stelle, und was für ſich nicht ſchön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Mahlerey, welche ihre Geſtalten durch den beygegebnen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerſchein ver-

bindet, das höchste Maſs der Schönheit überall angewendet: so entstünde hieraus die Naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur Einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt daſs überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erst die im Mittelpunkte konzentrirte volle Schönheit sichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beschränkt Charakteristische seine Stelle und die Theorie wenigstens sollte den Mahler nicht sowohl auf jenen engen Raum hinweisen, der alles Schöne konzentrisch versammelt, als an die charakteristische Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem gröſsern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunst der herrliche Leonardo, so der Meister hoher Schönheit Raphael, der sich nicht scheute, lieber auch das geringere Maſs derselben darzustellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erscheinen, verstand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, sondern sogar ihre Gleichmäſsigkeit durch die Verschiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann sich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken: so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beständig auf ein gewisses Gleichgewicht und bestimmtes Maſs derselben hin-

wirkt, welchem dann, wenn es ungeſtört iſt, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaſs der Formen entſpricht. Soll ſich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, ſo iſt dieſs nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Urſache zur Empörung gereitzt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daſs dieſs der Fall in Leidenſchaften ſey.

Hier ſtellt ſich uns nun jene bekannte Vorſchrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenſchaft in dem wirklichen Ausbruch ſo viel möglich zu mäſsigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber dieſe Vorſchrift vielmehr umkehren und ſo ausdrücken zu müſſen, daſs die Leidenſchaft eben durch die Schönheit ſelbſt gemäſsigt werden ſolle. Denn es iſt ſehr zu befürchten, daſs auch jene verlangte Mäſsigung verneinend verſtanden werde, da die wahre Foderung vielmehr iſt, der Leidenſchaft eine poſitive Kraft entgegenzuſetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abweſenheit der Leidenſchaften, ſondern in der Gewalt des Geiſtes über ſie beſteht: ſo wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muſs ſichtbar ſeyn, daſs ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäſsigung nur den ſeichten Moraliſten gleichen, welche, um mit dem Menſchen fertig zu werden,

lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daſs das Volk sich an dem Schauspiel grosser Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung, oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die gröſste Strenge der Form in den Anfängen beyder: denn ohne Begränzung könnte das Gränzenlose nicht erscheinen, wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht seyn, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieſs nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Grossen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen: desto mehr läſst er allmälig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daſs er in ihr befriedigt ruht, und sich selbst faſst, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäſs vollendet da steht, der Naturgeist frey wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an: noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen, und mildern sich in sanfte: ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaſslich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen

Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaſsen an. Dieſes, wie geſagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Weſen iſt, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erſcheint, da iſt das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Foderungen ſind befriedigt. Auch hier ſchon iſt Seele und Leib in vollkommnem Einklang; Leib iſt die Form, Anmuth iſt die Seele, obgleich nicht Seele an ſich, ſondern die Seele der Form, oder die Naturſeele.

Die Kunſt kann auf dieſem Punkt verweilen und ſtehen bleiben; denn ſchon iſt von Einer Seite wenigſtens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieſer Stufe angehaltenen Schönheit iſt die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an ſich, mit ſinnlicher Anmuth verſchmolzen: dieſe iſt die höchſte Vergöttlichung der Natur.

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt; an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloſsen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Prinzip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch er der Auf-

opferung ſeiner ſelbſt, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchſte iſt, der Betrachtung und Erkenntniſs des Weſens der Dinge, eben damit der Kunſt, fähig wird. Sie iſt nicht mehr mit der Materie beſchäftigt, noch verkehrt ſie unmittelbar mit ihr, ſondern nur mit dem Geiſt, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erſcheinend, iſt ſie dennoch frey von dem Körper, deſſen Bewuſstſeyn in ihr, in den ſchönſten Bildungen, nur wie ein leichter Traum ſchwebt, von dem ſie nicht geſtört wird. Sie iſt keine Eigenſchaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbeſondere; ſie weiſs nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft, ſie iſt nicht gut, ſondern ſie iſt die Güte, ſie iſt nicht ſchön, wie es auch der Körper ſeyn kann, ſondern ſie iſt die Schönheit ſelber.

Zuerſt oder zunächſt zeigt ſich freylich in dem Kunſtwerk die Seele des Künſtlers, durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn ſie als Einheit über ihm in ruhiger Stille ſchwebt. Aber ſie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgeſtellt werden; oder als einwohnende, weſentliche Güte. Beydes findet auch im ruhigſten Stande ſeinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele ſich thätig und im Gegenſatz offenbaren kann; und weil es hauptſächlich die Leidenſchaften ſind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, ſo iſt allgemein angenommen, daſs ſich die Schönheit der Seele vornämlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenſchaften zeige.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu

mäſsigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muſs die Seele nicht herbeygerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit denſelben gezeigt werden, denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäſsigt ſeyn. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſeyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſeyn ſollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht durch bloſse Naturkräfte, ſondern durch ſittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt, wo unverſchuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reiſst, tiefgefühltes Unrecht die heiligſten Gefühle der Menſchlichkeit zur Empörung aufruft. Es iſt dieſs der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragiſchen Zuſtände, wie ſie uns das Trauerſpiel des Alterthums vor Augen ſtellt. Wenn blind leidenſchaftliche Kräfte aufgeregt ſind, ſo iſt der beſonnene Geiſt als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geiſt ſelbſt wie durch eine unwiderſtehliche Gewalt fortgeriſſen wird, welche Macht ſchützt da, wachend über ſie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet ſie ſich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkührlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunſt geſündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künſtler ſelbſt.

Schon dadurch, dafs die Schönheit auf grofse und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmafses die ganze Gröfse der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läfst uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die grofse Gewalt schliefsen, welche nöthig war, sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, dafs sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkührlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkühr verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn, von strafenden Göttern verhängt, Bewufstseyn und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bey der leidenden Gestalt, und macht, dafs sie nichts ungeschicktes, nichts der Menschheit widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äufsersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz, und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Daseyn aufgiebt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen

Kampf; aber ihre Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des Schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äussere Gewalt kann auch nur äussere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreissen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz, als die das sinnliche Daseyn überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äussern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieses ist der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunst, wodurch auch das Schreckliche gemäfsigt wird, sind hier in Wirkung gesetzt. Mächtigkeit der Formen, sinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenstandes selbst lindert den Ausdruck dadurch, dafs der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn selbst wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich schien, durch die eintretende Erstarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret sich diese? Wir sehen auf dem Antlitz der Mutter, nicht den Schmerz allein über die schon hingestreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangst allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngsten in ihren Schoofs sich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grausamen Gottheiten, am wenigsten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir sehen jenes alles, aber nicht für sich, sondern durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieser bewähret sich die Mutter, als eine solche, die es nicht war, die es ist, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daſs Gröſse, Reinheit und Güte der Seele auch ihren ſinnlichen Ausdruck haben. Wie lieſse ſich dieſes gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Prinzip ſchon ein ſeelenverwandtes und ſeelenähnliches Weſen? Es giebt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt, je nachdem ſie entweder mit dem bloſs Charakteriſtiſchen verbunden iſt, oder mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenflieſst. Wer ſieht nicht ein, daſs ſchon in der Tragödie des Aeſchylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimiſch wohnt? Aber ſie iſt dort noch in eine herbe Hülle verſchloſſen, und theilt ſich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande ſinnlicher Anmuth fehlt. Aus dieſem Ernſt und den noch furchtbaren Grazien der erſten Kunſt konnte jedoch die Sophokleiſche Anmuth hervorgehen, und mit dieſer jene vollkommne Verſchmelzung beyder Elemente, die uns zweifelhaft läſst, ob es mehr die ſittliche Grazie oder die ſinnliche Anmuth iſt, die uns in den Werken dieſes Dichters entzückt. Eben dieſes gilt von den plaſtiſchen Erzeugniſſen des noch ſtrengen Styls, in Vergleich mit denen der ſpäteren Milde.

Wenn Anmuth auſſerdem, daſs ſie die Verklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird: ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Dieſe Schönheit, welche aus der vollkommnen Durchdringung ſittlicher Güte mit ſinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir ſie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil ſich der Naturgeiſt ſonſt überall als von

der Seele unabhängig ja gewissermassen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freywillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewissheit, dass aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens, was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniss der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, dass sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.

Wenn aber in dieser Blüthe der Kunst, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle frühern Stufen sich wiederholen: so lässt sich auch im Gegentheil einsehen, nach welchen verschiedenen Richtungen die Kunst aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Besonders zeigt sich die natürliche Verschiedenheit der beyden Formen bildender Kunst hier in ihrer grössten Wirksamkeit. Denn für die Plastik, da sie ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, scheint das Höchste eben in dem vollkommnen Gleichgewicht zwischen Seele und Materie bestehen zu müssen; giebt sie der letzten ein Uebergewicht, so sinkt sie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber scheint, dass sie die Seele auf Kosten der Materie erhebe, indem sie dadurch sich selbst übersteigen müsste.

Der vollkommne plaſtiſche Bildner wird zwar, wie Winkelmann bey Gelegenheit des Belvederiſchen Apollo ſagt, zu ſeinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung ſeiner geiſtigen Abſicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt iſt: denn eben darauf beruhet ſeine Kunſt, das Geiſtige ganz körperlich auszudrücken. Die Plaſtik kann darum ihren wahren Gipfel nur in ſolchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit ſich bringt, alles, was ſie der Idee oder der Seele nach ſind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu ſeyn, alſo in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch ſich ſelbſt auf Götter gekommen ſeyn und Götter erfunden haben, wenn ſie keine fand. Da ferner der Geiſt auf der tieferen Stufe wieder daſſelbe Verhältniſs zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Prinzip der Thätigkeit und der Bewegung wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit iſt; ſo wird das Geſetz der Mäſsigung des Ausdruckes und der Leidenſchaft ein aus ihrer Natur herflieſsendes Grundgeſetz ſeyn: aber dieſes Geſetz wird nicht bloſs für die niederen, ſondern eben ſo für jene, wenn es erlaubt iſt ſo zu ſagen, höhere und göttliche Leidenſchaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbethung fähig iſt: daher ſie, weil auch dieſer Leidenſchaften nur die Götter entbunden ſind, auch von dieſer Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber ſcheint es mit der Mahlerey, als mit der Skulptur beſchaffen. Denn jene ſtellt nicht wie dieſe durch körperliche Dinge, ſondern

durch Licht und Farbe, alſo ſelbſt durch ein unkörperliches und gewiſſermaſſen geiſtiges Mittel dar: auch giebt ſie ihre Bilder keineswegs für die Gegenſtände ſelbſt, ſondern will ſie ausdrücklich als Bilder angeſehen wiſſen. Sie legt darum ſchon an und für ſich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plaſtik, und ſcheint aus dieſem Grunde, zwar den Stoff über den Geiſt erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plaſtik unter ſich ſelbſt zu ſinken, dagegen mit deſto gröſserer Befugniſs in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo ſie dem Höchſten nachſtrebt, wird ſie allerdings die Leidenſchaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäſsigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber ſind eben jene höheren Leidenſchaften, die auf der Verwandtſchaft der Seele mit einem oberſten Weſen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemeſſen. Ja, wenn die Plaſtik die Kraft, wodurch ein Weſen nach auſſen beſteht, und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloſse Leiden ſelbſt von der Materie ausſchlieſst, ſo mag dagegen die Mahlerey in dieſer zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern, und in den der Hingebung und Duldſamkeit verwandeln, wodurch es ſcheint, daſs der Menſch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüſſe überhaupt empfänglicher werde.

Aus dieſem Gegenſatz allein ſchon erklärt ſich nicht nur das nothwendige Vorherrſchen der Plaſtik im Alterthum, der Mahlerey in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plaſtiſch geſinnt war, dieſes

dieſes aber ſogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieſes zeigt ſich, daſs nach dem Plaſtiſchen in Form und Darſtellung ſtreben, nicht hinreicht, daſs vor allem erfordert würde, auch plaſtiſch, d. h. antik zu denken und zu empfinden. Iſt aber die Ausſchweifung der Plaſtik in das Mahleriſche ein Verderb der Kunſt, ſo iſt die Zuſammenziehung der Mahlerei auf plaſtiſche Bedingung und Form eine derſelben willkührlich auferlegte Beſchränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf einen Punkt hinwirket, ſo darf die Mahlerei wie das Licht den ganzen Weltraum, ſchaffend, erfüllen.

Beweis dieſer unbeſchränkten Univerſalität der Mahlerei iſt die Geſchichte ſelbſt und das Beyſpiel der gröſsten Meiſter, welche ohne das Weſen ihrer Kunſt zu verletzen jede beſondre Stufe derſelben für ſich zur Vollendung ausbildeten, ſo daſs wir dieſelbe Folge, die in dem Gegenſtande nachgewieſen werden konnte, auch in der Hiſtorie der Kunſt wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach. 4) Denn ſo ſtellt ſich durch Michel Angelo die älteſte und mächtigſte Epoche der freygewordenen Kunſt dar, jene, wo ſie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen ſinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erſt Titanen und himmelſtürmende Giganten hervorbrachte, bevor das ſanfte Reich ſtiller Götter hervorgieng. So ſcheinet uns das Werk des jüngſten Gerichtes, womit als dem Inbegriff ſeiner Kunſt jener Rieſengeiſt die Sixtiniſche

Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten, als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen vermeidet er das Schreckliche nicht; ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeusserste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrecken, welchen der Fabel zu Folge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plözlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschliessung entgegengesetzter Eigenschaften das Ausserordentliche hervor: so musste in Michel Angelo Ernst und tiefsinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Mahlerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist, und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist diess sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldne Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitre Begier und kindliche Lust aus offnen und fröhlichen Gesichtern, und

hier werden die Saturnalien der Kunſt gefeiert. Den Geſammtausdruck jener ſinnlichen Seele iſt das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Mahler die Stelle der Materie vertritt, iſt das Dunkel; und dieſes iſt der Stoff, an den er die flüchtige Erſcheinung des Lichtes und der Seele heften muſs. Jemehr alſo das Dunkel mit dem Hellen verſchmilzt, ſo daſs aus beyden nur Ein Weſen und gleichſam Ein Leib und Eine Seele wird, deſto mehr erſcheint das Geiſtige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geiſtes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der erſten Freyheit, verdrungen iſt, Form und Geſtalt durch das Vorgefühl der Seele verſchönt ſind: klärt ſich der Himmel auf, das gemilderte Irdiſche kann ſich mit dem Himmliſchen, dieſes hinwiederum mit dem ſanft Menſchlichen verbinden. Raphael nimmt Beſitz vom heitern Olymp, und führt uns mit ſich von der Erde hinweg in die Verſammlung der Götter, der bleibenden, ſeligen Weſen. Die Blüthe des gebildetſten Lebens, der Duft der Phantaſie, ſammt der Würze des Geiſtes hauchen vereint aus ſeinen Werken. Er iſt nicht mehr Maler, er iſt Philoſoph, er iſt Dichter zugleich. Der Macht ſeines Geiſtes ſtehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darſtellt, ſo ſind ſie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunſt ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menſchlichem faſt nur in einem Punkte ſeyn kann, ſo iſt ſeinen Werken das Sigel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Mahlerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch ſich weiter bewegen, und was auch bey der ſpäteren Wiedererneuerung der Kunſt unternommen und nach welchen verſchiedenen Richtungen hin ſie ſich verſucht hat, ſo ſcheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der groſsen Meiſter mit einer Art von Nothwendigkeit zu ſchlieſsen. Wie den Kreis der alten Göttergeſchichten die neue Fabel der Pſyche ſchlieſst: ſo konnte die Mahlerei durch das Vorgewicht, das ſie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunſtſtufe gewinnen. Zu dieſer trachtete Guido Reni und wurde der eigentliche Mahler der Seele. Dahin ſcheint uns ſein ganzes, oft ungewiſſes und in manchem Werke in's Unbeſtimmte ſich verlierendes Streben gedeutet werden zu müſſen, deſſen Aufſchluſs neben vielleicht wenigen andern das Meiſterbild ſeiner Kunſt geben möchte, das in der groſsen Sammlung unſres *Königes* zur allgemeinen Bewunderung aufgeſtellt iſt. In der Geſtalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau iſt alles plaſtiſch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja ſcheint nicht in ihr die Mahlerei ſelbſt, wie die freygelaſsne der harten Formen entbundene Pſyche auf eignen Fittigen ſich zur Verklärung emporzuſchwingen? Hier iſt kein Weſen, das mit entſchiedner Naturkraft nach auſsen beſteht; Empfänglichkeit und ſtille Duldſamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleiſch, deſſen Eigenſchaft die welſche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verſchieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie ſie dem anbetenden Pabſt und einer Heiligen erſcheint. Iſt freylich die Bemerkung

gegründet, daſs das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums iſt, ſo liegt der Grund dieſer Aehnlichkeit doch gewiſs nicht in einer bloſs willkührlichen Nachahmung; vielleicht daſs ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentiniſche Niobe ein Aeuſserſtes für die Plaſtik und die Darſtellung der Seele in ihr iſt: ſo das uns bekannte Bild ein Aeuſserſtes für die Mahlerei, welche hier ſogar das Bedürfniſs von Schatten und Dunkel abzulegen und beynahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Mahlerei ihrer beſondern Beſchaffenheit wegen zugeſtanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen: ſo werden doch Lehre und Unterricht am beſten thun, ſtets nach jener urſprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunſt allein immer neu erzeugt werden kann, da ſie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig ſtille ſtehen oder in beſchränkte Manier ausarten muſs. Denn auch jenes höhere Leiden ſtreitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Weſens, deſſen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunſt berufen iſt. Der rechte Sinn wird ſich ſtets erfreuen, ein Weſen auch von ſeiner individuellen Seite würdig und ſo viel möglich ſelbſtſtändig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Luſt auf ein Geſchöpf herabſehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit ſeiner Natur auch kräftig nach auſſen und durch ſein ſinnlich wirkſames Daſeyn behauptete.

Wir haben geſehen, wie aus der Tiefe der Natur 5) das Kunſtwerk emporwachſend mit Beſtimmtheit und Begränzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth ſich verklärt, zuletzt zur Seele gelanget: aber getrennt muſste vor-

geſtellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunſt nur Eine That iſt. Dieſe geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen. Sie iſt das reine Geſchenk der Natur, welche hier zum zweytenmale ſich ſchlieſst, indem ſie, ganz ſich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt. Aber wie im groſsen Gange der Kunſt, jene Stufen nach einander erſchienen, bis ſie auf der höchſten alle zu Einer wurden, eben ſo kann auch im Einzelnen gediegne Bildung nur da entſpringen, wo ſie vom Keim und von der Wurzel an geſetzmäſsig bis zur Blüthe ſich geſteigert hat.

Die Foderung, daſs die Kunſt wie alles andre Lebendige von den erſten Anfängen ausgehen und, um lebendig ſich zu verjüngen, immer neu auf dieſe zurückgehen müſſe, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem ſo vielfältig geſagt worden, wie es die gebildetſte Schönheit, ſchon fertig, von vorhandnen Kunſtwerken abnehmen, und ſo wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht ſchon das Vortrefliche, Vollendete, und wie ſollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die groſsen Stifter neuerer Kunſt eben ſo gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder geſehen. Auch vor ihnen ſtanden Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabne Arbeiten, welche ſie unmittelbar in Gemählde hätten übertragen können. 6) Aber dieſe Aneignung eines nicht ſelbſt erworbenen, und darum auch unverſtändlichen Schönen befriedigte einen Kunſttrieb nicht, der durchaus auf das Urſprüngliche gieng, und aus dem das Schöne frey und urkräftig ſich wieder erzeugen ſollte. Sie ſcheuten ſich darum nicht, einfäl-

tig, kunſtlos, trocken gegen jene erhabnen Alten zu erſcheinen, und die Kunſt lange in unſcheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daſs wir dieſe Werke älterer Meiſter, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewiſſen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Beſtrebens, und der groſse Ernſt ihrer ſtillen freywilligen Beſchränktheit, Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie dieſe ſich zu den Alten verhielten, ſo verhält ſich zu ihnen das jetzige Geſchlecht. Ihre Zeit und die unſrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organiſch fortgewachsner Bildung zuſammen: wir müſſen die Kunſt auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wiedererſchaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch ſelbſt jener Nachſommer der Kunſt am Ende des ſechszehnten und Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger ſelbſt einen neuen Stamm der Kunſt pflanzen. Die vollendeten Kunſtwerke aber zurückſetzen, und die noch einfältigen ſchlichten Anfänge derſelben aufſuchen, um ſie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieſes wäre nur ein neuer und vielleicht gröſserer Misverſtand; nicht ſie ſelber wären auf das Urſprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererey, und würde heuchleriſcher Schein.

Welche Ausſicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus friſchem Kern und von der Wurzel aufwachſende Kunſt? Iſt dieſe doch einem groſsen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte ſolchen ernſten Anfängen den Beyfall der gegenwär-

tigen verſprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichſchätzung mit andern Werkzeugen verſchwenderiſcher Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künſtler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu faſſen, das Ideal loben und fodern?

Die Kunſt entſpringet nur aus der lebhaften Bewegung der innerſten Gemüths- und Geiſteskräfte, die wir Begeiſterung nennen. Alles, was von ſchweren oder kleinen Anfängen zu groſser Macht und Höhe herangewachſen, iſt durch Begeiſterung groſs geworden. So Reiche und Staaten, Künſte und Wiſſenſchaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geiſt, der ſich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunſt insbeſondere iſt, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, ſo von öffentlicher Stimmung abhängig, ſie bedarf eines allgemeinen Enthuſiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäiſchen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die groſsen Geiſter zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfaſſung, wie ſie uns Perikles im Lob Athens ſchildert, und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freywillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt; ſondern nach einem hochgeſteckten, auſſerordentlichen Ziel geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebet, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen; denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach

nichts Aeuſſerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beyde ſich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künſtler wie jeder geiſtig Wirkende nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur in's Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er ſelbſt muſs ſich helfen; ſo kann ihm auch nicht äuſſerlich gelohnt werden, da, was er nicht um ſeiner ſelbſt willen hervorbrächte, alſobald nichtig wäre; eben darum kann ihm auch niemand befehlen, oder den Weg vorſchreiben, welchen er wandeln ſolle. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat; ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieſes? Ohne groſsen allgemeinen Enthuſiasmus giebt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmak, nicht die groſsen Begriffe eines ganzen Volkes, ſondern die Stimmen einzelner willkührlich aufgeworfener Richter entſcheiden über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beyfall, und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiednen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äuſſerlich, theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maſsſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, alles vielmehr laut gröſsere fodert, und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch der Kunſt ihre groſsen Gegenſtände zurückgeben? Aus der Aſche des Dahingeſunknen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen wollen, iſt eitle Bemühun

Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beyden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bey jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres grossen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch, und doch wie verwandt jenem, dessen süsse Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die grös-

ten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniſs der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieses Volk muſs in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem menschlichen Verstande Freyheit, dem Geiste Flügel, menschenfreundlichen Ideen Wirksamkeit gegeben hat, indeſs gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunstanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutscher Kunst mit ihm vereiniget worden. Ja die Künste und Wissenschaften selbst, wären sie sonst überall verbannt, würden eine Freystatt unter dem Schutz des Thrones suchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verschönert, angestammte Kunstliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürst, den in diesen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden ist. Hier würden sie die Samen eines künftigen kräftigen Daseyns überall ausgestreut, hier schon erprobten Gemeinsinn und befestigt unter dem Wechsel der Zeiten wenigstens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthusiasmus finden, des für das Vaterland und für *den König*, um Dessen Heil und Erhaltung bis zum äuſsersten Ziel menschlicher Jahre heiſsere Wünsche in keinem Tempel aufsteigen können, als in diesem, den *Er* den Wissenschaften erbauet.

Anmerkungen.

1) Worte J. G. Hamann's in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 189., gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daſs wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?" — Möchte Derjenige, dem der Verfasser die erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, F. H. Jacobi, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamann's entweder noch selbst übernehmen, oder durch Sein Wort beschleunigen!

2) Einzig ist Winkelmann in seinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein seines Styls, sondern seiner ganzen Betrachtungsweise. Es giebt eine Geistesart, welche über die Dinge denken, eine andre, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmann's Geschichte der Kunst das erste Beyspiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit groſsem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. — Meister kannte Winkelmann's eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müſste denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb. Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groſs, daſs er in der gänzlichen Subjektivität derselben und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart wenn auch unbewuſst sehnend sich

geneigt hat, nicht allein in ſeiner Erkennung des Spinozismus, ſondern in ſo mancher andern Anregung, hauptſächlich durch die Erziehung des Menſchengeſchlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfaſſer immer die Meynung anſehen müſſen, als wäre Leſſing mit Winkelmann ganz Eines und deſſelben Sinnes und Meynens in Abſicht der höchſten Abſicht der Kunſt. — Man höre folgende Fragmente Leſſing's: „Die eigentliche Beſtimmung einer ſchönen Kunſt kann nur dasjenige ſeyn, was ſie ohne Beyhülfe einer andern hervorzubringen im Stande iſt. Dieſes iſt bey der Mahlerey die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zuſammenbringen zu können, fiel man auf das Hiſtorienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorſtellung der Hiſtorie war nicht die letzte Abſicht des Mahlers. Die Hiſtorie war bloſs ein Mittel, ſeine letzte Abſicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Abſicht. Sie mahlen Hiſtorien, um Hiſtorien zu mahlen und bedenken nicht, daſs ſie dadurch ihre Kunſt nur zu einer Hülfe andrer Künſte und Wiſſenſchaften machen, oder wenigſtens ſich die Hülfe der andern Künſte und Wiſſenſchaften ſo unentbehrlich machen, daſs ihre Kunſt den Werth einer primitiven Kunſt gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit iſt die Beſtimmung der Mahlerey. — Die höchſte körperliche Schönheit alſo ihre höchſte Beſtimmung. u. ſ. w." (Aus Lessing's Gedanken und Meynungen, zuſammengeſtellt von Friedrich Schlegel. Th. I. S. 292.) — Wie ſich der ſcharfſcheidende Leſſing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf dieſem beſtehen konnte, begreift ſich wohl; zur Noth auch, wie er ſich überreden konnte, daſs nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darſtellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Hiſtorienmahlerey kein andrer übrig bleibe, als eben — Vorstellung

der Historie. Wenn aber Winkelmann's Lehre, wie ſie beſonders in der Geſchichte der Kunſt enthalten iſt (die Monumenti inediti ſind für Italiäner geſchrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth, wie die erſte), mit jenen Leſſingiſchen Behauptungen in Einklang zu bringen ſteht; wenn es ſich insbeſondre als Meynung Winkelmann's erweiſen läſst, daſs Darſtellung von Handlungen und Leidenſchaften, kurz, die höchſte Gattung in der Mahlerey nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, ſo bekennet der Verfaſſer, von Winkelmann nichts, überall nichts verſtanden zu haben. Intereſſant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geiſtreichſten, was über Kunſt in obigem Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmann's in Bezug auf äuſſern und innern Styl beider bleiben; die totale Verſchiedenheit der beyden geiſtigen Behandlungsarten eines Gegenſtandes muſs dabey jedem einleuchtend werden.

3) Man ſehe z. B. die Dasdorfiſche Briefſammlung. II Th. S. 235.

4) Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgeſtellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweiſung Raum war. Denn leicht konnte dieſem oder jenem erinnerlich ſeyn, daſs das Werk des jüngſten Gerichtes erſt nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelo's Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der erſten römiſchen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beyzumeſſen, als ſie verdienen, oder es von dieſem Zufall herzuleiten, daſs der Letzte von anfänglich noch zaghafteren Styl zur Kühnheit und Groſsheit vollendeter Kunſt gediehen, iſt dennoch unläugbar, nicht nur daſs Michel Angelo's Styl eine Baſis der Kunſt des Raphael geweſen, ſondern daſs ſich durch

ihn die Kunſt überhaupt erſt zu völliger Freyheit erſchwungen. — Von Correggio ſollte vielleicht weniger zweideutig geſagt ſeyn: „Durch ihn blühet das wahre goldne Zeitalter in der Kunſt" obſchon niemand leicht das Geſagte miſsverſtehen, oder verkennen wird, was der Verfaſſer für das eigentlich Höchſte neuerer Mahlerey gehalten.

5) Dieſe ganze Abhandlung weiſst die Baſis der Kunſt und alſo auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach: was indeſs Lehre der heutigen Philoſophie ſey, iſt den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer beſſer bewuſst, als den Urhebern derſelben. So erfuhren wir durch das Mittel einer ſonſt mit Recht geſchäzten Zeitſchrift von einem ſolchen Kenner vor Kurzem: daſs es zufolge der neueſten Äſthetik und Philoſophie — (ein weitſchichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Miſsfällige zuſammengeworfen wird, vermuthlich um es deſto beſſer über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunſtſchönheit, aber keine Naturſchönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueſte Philoſophie, desgleichen Äſthetik, eine ſolche Behauptung aufgeſtellt; erinnerten wir uns nicht in dieſem Augenblick, welchen Begriff Richter dieſer Art mit dem Wort Natur, beſonders in der Kunſt zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meynt es übrigens mit jener Meynung ſelbſt nicht übel; vielmehr ſucht er ihr durch einen ſtrengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neueſten Philoſophie, ſelbſt zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne ſey die Erſcheinung des Göttlichen im Irdiſchen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur ſey nun zwar auch Erſcheinung des Göttlichen, aber dieſe — ſeit dem Anfang der Zeit geweſene und bis an's Ende der Tage dauernde Natur, wie ſich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erſcheine nicht des Menſchen Geiſte, und nur in ihrer Unendlichkeit

ſey ſie ſchön." — Wir mögen dieſe Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, ſo iſt hier der Widerſpruch, daſs die Schönheit Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit ſchön ſeyn ſolle. Doch ſich ſelbſt bezweifelnd wendet der Kenner ein, daſs jeder Theil eines ſchönen Werkes doch auch noch ſchön ſey, z. B. die Hand oder der Fuſs einer ſchönen Bildsäule. Aber (ſo löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuſs von einem ſolchen Koloſs (der Natur nämlich)? Der philoſophiſche Kenner giebt hiemit den Werth und die Erhabenheit ſeines Begrifs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet ſie in der unermeſslichen Ausdehnung. Daſs eine wahre weſentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie iſt, iſt eine Übertreibung, zu der ſich der billige Mann gewiſs nicht verſteigt, ſpricht er gleich die Sprache der neueſten Philoſophie. Und daſs der Menſch z. B. noch wohl etwas mehr, denn nur Hand und Fuſs der Natur ſeyn könnte — wohl eher das Auge — Hand und Fuſs aber auſſerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausſchweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage ſelbſt nicht vernichtend genug geſchienen haben, und die rechte philoſophiſche Anſtrengung beginnt erſt. Es ſey allerdings wahr, meynt der Treffliche, daſs jedes Einzelne in der Natur eine Erſcheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in dieſem Einzelnen? — ſey; aber das Göttliche erſcheint nicht als göttlich, ſondern als irdiſch und vergänglich. — Das iſt philoſophiſche Kunſt zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais die Schatten im Schattenſpiel kommen und gehen, ſo erſcheint das Göttliche im Irdiſchen, und erſcheint auch minder nicht, wie der Künſtler es will. Doch dieſes iſt nur Vorſpiel zu einer nachfolgenden Schluſskette,

deren

deren Glieder besondrer Auszeichnung werth sind. 1) "Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beyspiel davon, dadurch, dass es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem schönen Gemählde sagen, es stellt ein Beyspiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmälig an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen.) 2) "Nun aber erscheint in der Natur nichts, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches doch wohl dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muss, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müsste, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen. Die Behauptung Nro. 2., dass in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Gewordne, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergisst aber der Bescheidne, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, dass es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, dass das C nicht erscheine; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttli-

che) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber ist überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlussſatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobnen Nebensatz: das Göttliche, als solches, müsste doch wohl bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des An-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit bleibenden und endlos dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos fortdauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. — Es kann nicht fehlen, dass dieser gründlich belehrte Mann zu andrer Zeit hingeht und wieder andern den Missbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer besseren Verstehens das Verständniss, wie man leicht sieht, immer weiter gedeihen muss.

6) Es kann diess, nämlich dass vor den Stiftern der neueren Mahlerei Denkmäler alter Kunst gestanden, nicht einmal von den ersten oder ältesten derselben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in seiner Geschichte der zeichnenden Künste Th. I. S. 69. ausdrücklich bemerkt, so waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemählde und Statuen wieder entdeckt; sie lagen vernachlässigt unter der Erde. "Niemand konnte daher daran denken, sich nach den Mustern, die uns die Alten hinterlassen, zu bilden, und der einzige Gegenstand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, dass er sie schon fleissig zu Rathe gezogen. Auf diesem Pfade,

der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach seinem Beyspiele fort, bis, wie derselbe Geschichtschreiber S. 286. bemerkt, das Medicäische Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunst aufzusuchen. „Vorher mussten sich die Künstler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot, doch hatte diese fleissige Beobachtung den Vortheil, dass dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen anfingen.“ — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgekommnen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagnen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von aussen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammentreffend. Erst mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anders sagen will, als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Prinzip, und ging besonders durch Poussin in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen blofs buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Misverstand der Ideen Winkelmanns dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit, mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes, bei, dass selbst einzelne Auflehnungen

dagegen meist wieder nur misverstandnes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungssucht in die andre noch schlimmere führte. Wer kann läugnen, dass in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Knnst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, grosse Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten liesse, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unsres Volkes und unsres Zeitalters nennen könnten.

Philosophische Untersuchungen

über

das Wesen

der

menschlichen Freyheit

und die

damit zusammenhängenden

Gegenstände.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Thatsache der Freyheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, dafs nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung giebt; welches bei dem Begriff der Freyheit vorzugsweise der Fall seyn mufs, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein blofs untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn mufs: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in Eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen, Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freyheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Läugnung der Freyheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versichrungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weifs, welche beschränkende

Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so dafs die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt? Oder ist dieses die Meynung, dem Begriff von Freyheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, dafs, da die individuelle Freyheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen, (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde), zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn mufs, mit dem die Freyheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, dafs dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heifst wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntnifs anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andre Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, dafs es eine ganz alte Lehre sey, dafs Gleiches von Gleichem erkannt werde, (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, dafs der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnifs behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich,

den Gott ausser sich begreife. *) Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntnifs zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu läugnen; zu sagen, dafs es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichte's Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freyheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mufste die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, dafs, so viel auch für jene Behauptung von dem blofs historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läfst — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntnifs selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freyheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freyheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese grofse Aufgabe allein ist die unbewufste und unsicht-

*) Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13. p. 283. ed. Fabric.

bare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnifs von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freyheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein andrer der Freyheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne dafs auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meynung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. *) Es ist unläugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergiebt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hülfe über das Gedachtetste aburtheilen. Dennoch kommt

*) Frühere Behauptungen der Art ſind bekannt. Ob die Aeuſſerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141. "der Pantheismus iſt das Syſtem der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, laſſen wir dahingeſtellt.

bei einer so ausserordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu läugnen seyn, dafs, wenn Pantheismus weiter nichts, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden mufs. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Dafs sich der fatalistische Sinn damit verbinden läfst, ist unläugbar; dafs er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, dafs so Viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, dafs, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht aufser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läfst allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und, dafs selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produzirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freyheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen

Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dafs der Mensch nicht aufser Gott, sondern in Gott sey, und dafs seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl eben so sehr oder noch mehr, als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewufstseyn der Freyheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dafs wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freyheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freyheit zu retten?

Eine andre, wie man gewöhnlich glaubt, näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, dafs er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läfst sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach

der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modifikationen allerdings scheinen könnte, blofs gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern *toto genere* von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältnifs zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, dafs sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, dafs ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbstständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andre nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Blofs unter dieser Voraussetzung gelten andre Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelne Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfafsung das seiner Natur nach abgeleitete in das seiner Natur nach ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, dafs bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, dafs jedes Ding ein modifizirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, dafs er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modifizirter d. h. abgeleiteter Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das

Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Misdeutungen, welche auch andre Systeme in reichem Maafs erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Misverständnifs des Gesetzes der Identität, oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, dafs in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommne ist das Unvollkommne, so ist der Sinn der: das Unvollkommne ist nicht dadurch, dafs und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommne, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommne und Unvollkommne sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute, so wird diefs so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geläugnet, beide seyen logisch das nämli-

che. Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freyes als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird diefs so verstanden: das Freye sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andre dem Mechanismus unterworfen ist. Das nämliche geschieht bei dem Satz, dafs die Seele mit dem Leib Eins ist; welcher so ausgelegt wird, die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, dafs der Leib Seele, oder im vorigen Satz, dafs das scheinbar Nothwendige an sich ein Freyes sey, ob es gleich eben so gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Misverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (*antecedens et consequens*) und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt diefs Verhältnifs. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverläfsig etwas anders als bei dem Prädikat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltnen Eigenschaften, die sich zu demselben wie *Antecedens* zum *Consequens* verhalten. Eben diefs ist der Sinn einer andern ältern Erklärung,

nach welcher Subjekt und Prädikat als das Eingewickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden. *)

Allein,

*) Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibnitz, in dessen Fusstapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (*Opp. T. I ed. Dutens p.* 11.) über den Sinn der *Copula* gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: "Nach der Anfoderung Platons und Leibnitzens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Bruno's, Spinoza's, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider." Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichre ich Hrn. Reinhold, dass er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, dass im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen diess oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt werden. —

Nach

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt bei'm Pantheismus nicht davon die Rede, dafs Gott alles ist, (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaf-

Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, eben so wie jener älteren in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, dafs Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint diefs die Art zu seyn, wie er die nöthige *Medicina mentis* für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, dafs Personen von reizbarer Einbildungskraft, durch Arzneyen, die sie andre für sich nehmen liefsen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müfste auch der bekannte Satz, dafs das Ding und der Begriff des Dings, Eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s. w. Konsequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewifs selbst zu gut findet.

ten nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, dafs die Dinge nichts sind, dafs dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen zu vermischen? es ist dann überall nichts, als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn aufser Gott (nicht blofs *extra*, sondern auch *praeter Deum*) nichts ist, wie kann er anders, als dem blofsen Wort nach, Alles seyn; so dafs also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in Nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es liefse sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebne Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er aufser (*praeter*) der Substanz nichts anerkennt, als die blofsen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch blofs zunächst das Verhältnifs der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, dafs sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinoza's härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen d. h. Folgen betrachtet. Setzen wir

nun die unendliche Substanz $= A$, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daſs deswegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daſs die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daſs $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieſs steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebne Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieſs schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daſs die Monaden des Leibnitz, die ganz das sind, was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinocismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeuſserungen des Spinoza, z. B. daſs das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$.... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele $= a$, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Läugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freyheit als

eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären: so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freyheit in allen neuern Systemen, im Leibnitzischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freyheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloſsen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freyheit lieſse sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Läugnung oder Behauptung der Freyheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem, als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn, wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freyheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommnen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſsiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhätniſs des Subjekts zum Prädikat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein eben so ursprüngliches, wie das der Identität. Das Ewige muſs deswegen unmittelbar und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon

es durch sein Wesen, Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffnes. Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freyheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daſs das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibnitz, daſs der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daſs der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dieſs vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdesoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freyheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſst, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffne nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffnes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbstständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern

der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloſses Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausflieſsende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund giebt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müſsten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daſs er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Spezifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daſs sie ihren Schöpfungen bloſs idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbstständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben daſs wir unselbstständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freyheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daſs er

vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freyheit, dafs grade nur das Freye und so weit es frey ist, in Gott ist, das Unfreye und so weit es unfrey ist, nothwendig ausser Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, dafs die Läugnung formeller Freyheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, dafs man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt sey das Vernunftsystem κατ᾽ ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z. B. auch seine mechanische Physik? Oder nach welchem Prinzip will man hier fcheiden und abtheilen, wo alles so voll ausserordentlicher und einziger Konsequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, dafs zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt, (so wurde es verstanden), und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, mufs man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals

hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeſs ursprünglichdeutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreyen oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeyntlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: Alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäſsig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen: das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innre Gefühl und den Glauben zurückführen. Heut zu Tage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen. *)

*) Der Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften Fichte's in den Heidelbergischen

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meynung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läſst; denn wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freyheit nicht unmöglich; Spinoza muſs also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daſs er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daſs es Dinge sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freyheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweiſst dann sehr natürlich, daſs er in jedem Fall des Wir-

Jahrb. der Literatur (1ſter Jahrg. 6tes Heft. S. 139.) dem letzten ertheilt, ſich bei ſeinen polemiſchen Unternehmungen ausſchlieſslich an den Spinoza zu halten, weil bei dieſem allein das der Form und Konſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeuſſerung zugleich das Syſtem der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieſer Rath, mag zwar übrigens gewiſſe Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch in's Sonderbare, daſs Hr. Fichte ohne Zweifel der Meynung iſt, den Spinozismus (als Spinozismns) bereits durch die Wiſſenſchaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder iſt der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeyntlich traurige Ehre, Vernunftſyſtem zu ſeyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

kens durch eine andre Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andre bestimmt ist u. s. f. in's Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, dafs schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist: so mufs sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Prinzip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, dafs die endlichen Wesen Modifikationen oder Folgen von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müfste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfnen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnifsvoller erschienen. Mit einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger

das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdriefslich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochne Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als blofse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freyheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersu-

chung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freyheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewifs es ist, dafs wir ihm den ersten vollkommnen Begriff der formellen Freyheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läfst uns, so bald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freyheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, dafs es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, "dafs Thätigkeit, Leben und Freyheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen," womit auch der subjektive (sich selbst misverstehende) Idealismus Fichte's bestehen kann; es wird vielmehr gefodert, auch umgekehrt zu zeigen, dafs alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freyheit zum Grund habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, dafs nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freyheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht blofs in Bezug auf sich selbst, in Freyheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die,

welche diesen beurtheilen, oder sich zueignen, bedenken, dafs die Freyheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freyheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut blofs andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weswegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, dafs Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freyheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freyheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freyheit wieder in's Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freyheit zu zeigen, reicht der blofse Idealismus nicht hin. Eben so wäre es ein Irrthum, zu meynen, dafs der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meynung, die nur aus Verwechs-

lung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall realistisch; in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daſs die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freyheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden, als durch irgend ein andres partielles System. Der Idealismus giebt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andrerseits den bloſs formellen Begriff der Freyheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daſs sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freyheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloſs dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft: *) Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst

*) Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend gemacht zu haben; wobei bloſs zu bedauern ist, daſs dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniſs zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es mufs auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freyheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloſsen sogenannten *Concursus*, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muſs, wenn auch übrigens Freyheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unläugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist, als mitverursachen: oder es muſs ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geläugnet werden. Der Satz, daſs alles Positive der Kreatur von Gott kommt, muſs auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen: es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieſs Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, so weit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen Seyende gut ist, woher ist denn das, worin dieses Seyende ist, die Basis, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daſs im Bösen überall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, daſs es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern

Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloſses *Plus* und *Minus* der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre dieſs die zweyte mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daſs alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommner, als die, welche im Guten; an sich aber, oder auſser der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andre, von Gott abgeleitet werden muſs. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloſs für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint; in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu läugnen, daſs dieſs die wahre Meynung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freyheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloſs negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daſs, wenn die Freyheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zu Folge seyn muſs, (und sie ist es unfehlbar), daſs es alsdenn auch mit der oben versuchten Ableitung der Freyheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn, ist die Freyheit ein Vermögen zum Bösen, so muſs sie eine von Gott

unab-

unabhängige Wurzel haben. Hiedurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwey absolut verschiednen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreifsung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen konzentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, dafs dieses zweyte Wesen anfänglich gut erschaffen worden, und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher wenn man auch endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn, und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfliefsen zu können, mufsten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkührliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes; so sind sie durch Gott in den

Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstofsen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkührlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberflufs des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken; eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkührlich von Seiten der Dinge, ein Losreissen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstuffen durch allmälige Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ohngefähr so wie Plotinos *) spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und diefs eben (das zu weiterem Produziren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so mufs auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und diefs ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur

*) Ennead. I. L. VIII. c. 8.

auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezognen Begriffen von Gott als *Actus purissimus*, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läſst sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres, als eine bloſse moralische Weltordnung, und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abschen gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meynt, muſs natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezognes System, als das Leibnitzische, Spinozische, oder irgend ein andres dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daſs die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daſs es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstrakt, als der Idealismus des Leibnitz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muſs Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches ge-

wöhnlich ein Zeichen ist, dafs auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogne Begriffe von Aseität, Modifikationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen. Wo aber das ideelle Prinzip wirklich in hohem Mafse kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbstentmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als blofse Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läfst sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir läugnen darum nicht, dafs diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten Materialismus, Pantheismus u. s. w. den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstiefsen, Naturphilosophen (in beyderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloſs Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben. *) Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie auf's Bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei: und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieſs nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muſs er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von dieſem Grund als einen bloſsen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen. Analogisch

*) Man ſ. dieselbe in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik B. II. Heft 2. §. 54. Anm., ferner Anm. zu §. 93. und die Erklärung S. 114.

kann dieses Verhältnifs durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht *actu* ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. *) Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur, **) oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt. ***) Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, dafs das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andre und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden voran geht: aber eben so ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte.

*) A. a. Ort S. 59. 60.

**) Ebendaf. S. 41.

***) Daf. S. 114.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daſs der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiednen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daſs die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, *) d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber insofern ist in ihr selbst noch

*) Es iſt dieſs der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläſst. Oben war von dem modifizirten Dualismus die Rede, nach welchem das böſe Prinzip dem guten nicht bei- ſondern untergeordnet iſt. Kaum iſt zu fürchten, daſs jemand das hier aufgeſtellte Verhältniſs mit jenem Dualismus verwechſeln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein weſentlich-böſes Prinzip iſt und eben darum ſeiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommner Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewufster, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl in's Auge gefafst werden mufs, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung, ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der gröfsten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läfst, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand gebohren. Ohne diefs vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Kreatur; Finsternifs ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen

auf. Dennoch wüfsten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewufstseyn der tiefen Nacht, aus der er an's Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, dafs so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Misverstand der Sache, (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore* machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichte'sche Präzipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Saamenkorn mufs in die Erde versenkt werden, und in der Finsternifs sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstral sich entfalte. Der Mensch wird in Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnifs), erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innre reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen an-

dern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, *) und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dafs nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freyschaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewufst, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltne Einheit zu entfalten vermag; so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, dafs in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende, Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältnifs der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgne Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anders ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so mufs es in sich

*) In dem Sinne, wie man fagt: das Wort des Räthfels.

ſelbſt, obwohl verſchloſſen, das Weſen Gottes, gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr, den in ſich ergriffnen Lebensblick zu erhalten, und ſich in ſich ſelbſt zu verſchlieſsen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand, oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgnen Lichtblick, hervorhebt, ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äuſsre Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgne Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: ſo bleibt ſie ebendamit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſondres und für ſich beſtehendes Weſen.

Es ist leicht einzuſehen, daſs bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommnen Geburt, das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtuffenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löst; und bei jedem Grade der Scheidung

der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommner seyn muss, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Process dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandnen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beyden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im blossen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet, ist, doch eine ursprüngliche Einheit statt findet, und der Process der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, (weil der Verstand, oder das in die Natur gesetzte Licht, in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beyde sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt, und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist, (es nicht fasst), blosse Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als blosses Werkzeug sich un-

terordnet. Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt: ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Partikularwille, an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verſtande Eins, ſo daſs aus beyden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Kreaturen auſser im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Prinzips und in ebendemſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beyde Centra. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgne Keim des nur noch im Grunde vorhandnen Gottes; der in der Tiefe verſchloſsene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faſste. In ihm (im Menſchen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieſs Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daſs er aus dem Grunde entſpringt, (kreatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daſs eben dieſes Prinzip — ohne daſs es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſeyn — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der G e i ſ t. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel, (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beyden

Prinzipien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde. Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltne und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochnen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beyder Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beyder Prinzipien eben so unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder, der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besondres, (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, dass die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Ueberkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freyheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und ausser aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht; wie er sich in der Natur über der

Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daſs ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frey von beyden Prinzipien. Nun iſt aber dieſe oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt, und demnach frey oder über der Natur, daſs er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daſs er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, (weil immer ein Grund ſeyn muſs) — ſo wie im durchſichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobne Materie deſshalb nicht aufhört, Materie (finſtres Prinzip) zu ſeyn — aber bloſs als Träger und gleichſam Behälter des höhern Prinzips des Lichts. Dadurch aber, daſs ſie den Geiſt hat, (weil dieſer über Licht und Finſterniſs herrſcht), — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Partikularwille zu ſeyn, das, was er nur iſt, inwiefern er im Centro bleibt, (ſo wie der ruhige Willen im ſtillen Grunde der Natur ebendarum auch Univerſalwille iſt, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geſchöpf zu ſeyn, (denn der Wille der Kreaturen iſt freylich auſſer dem Grunde; aber er iſt dann auch bloſser Partikularwille, nicht frey, ſondern gebunden). Dadurch alſo entſteht im Willen des Menſchen eine Trennung der geiſtig gewordnen Selbſtheit, (da der Geiſt über dem Lichte ſteht), von dem Licht, d. h. eine Auflöſung der in Gott unauflöslichen Prinzipien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menſchen als Centralwille im Grunde bleibt, ſo daſs das göttliche Verhältniſs der Prinzipien beſteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht ſich

erhebt, ſondern unter demſelben als Baſis im Grunde bleibt), und wenn ſtatt des Geiſtes der Zwietracht, der das eigne Prinzip vom allgemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet, ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daſs aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böſe iſt, erhellet aus folgendem. Der Wille, der aus ſeiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um ſich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, ſtrebt das Verhältniſs der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben, den Geiſt, den er nur für das Centrum erhalten, auſser demſelben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm ſelbſt und auſser ihm erfolgt. Der Wille des Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften; ſo lange nun er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maſs und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centro als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen; ſtatt deſſelben herrſcht ein bloſser Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich, wie der urſprüngliche, vereinigen kann, und der daher ſtreben muſs, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüſte, (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt), ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches in ſo fern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fort beſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſeyn kann, als welches nur

in

in dem urſprünglichen Verhältniſs beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbniſs. Das treffendſte Gleichniſs bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Misbrauch der Freyheit in die Natur gekommne Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit iſt nie, ohne daſs die verborgnen Kräfte des Grundes ſich aufthun: ſie entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt aktuirt, oder der aufgereitzte Archaeus ſeine ruhige Wohnung im Centro verläſst, und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht, und der Uebergang von Krankheit zur Geſundheit eigentlich nur durch das Entgegengeſetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Weſens, geſchehen kann, aus welcher die Scheidung (Kriſis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entſteht nur dadurch, daſs das, was ſeine Freyheit oder ſein Leben nur dafür hat, daſs es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſeyn ſtrebt. Wie die Krankheit freylich nichts Weſenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloſs meteoriſche Erſcheinung deſſelben — ein Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn — iſt, nichts deſtoweniger aber dem Gefühl ſich als etwas ſehr Reelles ankündigt, eben ſo verhält es ſich mit dem Böſen.

Dieſen allein richtigen Begriff des Böſen, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder

Umkehrung der Prinzipien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert. *) Alle andern

*) In der Abhandlung: "Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann" im Morgenblatt 1807. Nr. 197. und: "Ueber Starres und Fliessendes," in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bds. 2tes Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung siehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung S. 203. "Einen lehrreichen Aufschluss giebt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Conjunction eingehen, während sie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Wasser, als solche, d. h. als geschiedene Sphären im organischen Prozesse, sondern jenes war als Centrum, (*mysterium*) dieses als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufschliessung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschliessung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freylich die Basis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Kreaturlebens; so wie selbes aber aufhört, dienendes Centrum zu seyn und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoism (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun O — das heisst: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstre Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Licht-

Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewusstseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte *malum metaphysicum*, oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur. Es war unmöglich, sagt Leibnitz, dass Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen: das nämliche gilt von den geschaffnen Wesen überhaupt; es mussten darum verschiedne Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben statt finden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Kreatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muss an die Stelle der Materie der Alten gesetzt werden. *) Es giebt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Prinzipien, aber beyde in Gott: diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand giebt das Prinzip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er

einstrahl - oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offne Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstre Naturcentrum, so verschlösse sich *eo ipso* der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniss im System, oder die Sonne erlösche!" —

*) Tentam. theod. Opp. T. I. p. 136.

ſtellt die Naturen ſo vor, wie ſie nach den ewigen Wahrheiten ſind: er enthält in ſich den Grund der Zulaſſung des Böſen, aber der Wille geht allein auf das Gute. *) Dieſe einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verſtand nicht ſeine eigne Urſache iſt. **) Wenn dieſe Unterſcheidung des Verſtandes und Willens als zweyer Prinzipien in Gott, wodurch die erſte Möglichkeit des Böſen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der ſinnreichen Art dieſes Mannes gemäſs iſt, und wenn auch die Vorſtellung des Verſtandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin ſich Gott ſelbſt eher leidend als thätig verhält, auf etwas tieferes hindeutet: ſo läuft das Böſe, was aus jenem lediglich idealen Grunde abſtammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloſs Paſſives, auf Einſchränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Böſen völlig widerſtreiten. Denn ſchon die einfache Ueberlegung, daſs es der Menſch, die vollkommenſte aller ſichtbaren Kreaturen iſt, der des Böſen allein fähig iſt, zeigt, daſs der Grund deſſelben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Kreatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte. ***) Unvollkommenheit im allgemei-

*) Ebendaſ. S. 240.

**) Ebendaſ. S. 387.

***) Es iſt in dieſer Beziehung auffallend, daſs nicht erſt die Scholaſtiker, ſondern ſchon unter den früheren Kirchenvätern mehrere vorzüglich Auguſtinus das Böſe in eine bloſse Privation ſetzten. Merkwürdig iſt be-

nen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltner das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muss also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchstem Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unsrer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordnen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibnitz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach dem Guten im Allgemeinen, und muss nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Mass in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne, mit Verlust höherer Güter, verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die Privation, in welcher das Böse besteht. Sonst, meynt er, das Böse bedürfe so wenig eines besondern Prinzips, als die Kälte oder Finsterniss. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die

sonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III. Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitnr orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formauerit, eumque semper defectum aliquem inuoluere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

Kälte: frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchlieſsende Gefäſs und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung. *) Weil indeſs die Beraubung für ſich gar Nichts iſt, und ſelbſt, um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint: ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muſs. Da Leibnitz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthiget, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Kreatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieſs Verhältniſs durch den von Keppler gefundnen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommne Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Kreatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedne Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt werden, ſo liegt der Grund der Langſamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, ſondern in dem der Materie angebornen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie. **) Hiebei iſt aber zu bemerken, daſs die Trägheit ſelbſt als keine bloſse Beraubung gedacht werden kann, ſondern allerdings etwas Poſitives iſt, nämlich Ausdruck der innern Selbſtheit des Körpers, der Kraft, wodurch er ſich in der Selbſtſtändigkeit zu behaupten ſucht. Wir

*) Tentam. theod. p. 242.

**) Ebendaſ. P. I. §. 30.

läugnen nicht, daſs auf dieſe Art die metaphyſiſche Endlichkeit ſich begreiflich machen laſſe; aber wir läugnen, daſs die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey. *)

Es entſpringt dieſe Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen kann. Allein es giebt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegenſatz deſſelben bildet, und von dem Begriff des bloſs Verneinten weit abſteht. Dieſer entſpringt aus dem Verhältniſs des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Poſitive iſt immer das Ganze oder die Einheit; das ihm entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beyden iſt daſſelbe, (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute), aber das Formale in beyden iſt ganz verſchieden, dieſes Formale aber kommt eben von dem Weſen oder Poſitiven ſelber her. Daher nothwendig im Böſen, wie im Guten, ein Weſen ſeyn muſs, aber in jenem ein dem Guten entgegengeſetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieſes Weſen zu erkennen, iſt der dogmatiſchen Philoſophie unmöglich, weil ſie keinen Be-

*) Aus dem gleichen Grunde muſs jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen zur Erklärung des Böſen unzureichend ſeyn. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſeyn erhobenen Endlichkeit.

griff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezognen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daſs ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heissen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben: so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt; und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muſs, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, so weit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unsres über diesen Punkt bei weitem leichtern und den Philanthropismus bis zur Läugnung des Bösen treibenden Zeitalters, stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit oder in der Animalität, oder dem irdischen Prinzip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine na-

türliche Folge der Lehre, nach welcher die Freyheit in der bloſsen Herrſchaft des intelligenten Prinzips über die ſinnlichen Begierden und Neigungen beſteht und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweiſe für das Böſe keine Freyheit giebt, (indem hier die ſinnlichen Neigungen vorherrſchen); richtiger zu reden aber das Böſe völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirkſamkeit des verſtändigen Prinzips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen ſeyn, nicht aber ein Grund poſitiv-böſer und tugendwidriger. Geſetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äuſsre Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böſe Handlungen hervor, ſo wäre der Menſch in dieſen doch ſelbſt nur leidend, d. h. das Böſe hätte in Anſehung ſeiner, alſo ſubjektiv keine Bedeutung, und da das, was aus einer Beſtimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böſe ſeyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daſs aber geſagt wird, das vernünftige Prinzip ſey im Böſen unwirkſam, iſt auch an ſich kein Grund. Denn warum übt es denn ſeine Macht nicht aus? Will es unwirkſam ſeyn, ſo liegt der Grund des Böſen in dieſem Willen und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerſtrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden: ſo iſt hier bloſs Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böſes. Es giebt daher nach dieſer Erklärung nur Einen Willen, (wenn er anders ſo heiſsen kann); keinen zweifachen, und man könnte in dieſer Hinſicht die Anhänger derſelben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philoſophiſche Kritik eingeführt ſind, mit einem

ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommnen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Licht - Prinzip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundne d. h. zu Geist erhobene ist, was im Guten wirkt: eben so folgt das Böse nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Prinzip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten giebt, eben so giebt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Prinzip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht in's Licht gebohren, wie im Menschen, es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewufstloses und Bewufstes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn grade deshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältnifs. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt dafs der Mensch das ewige Band der Kräfte willkührlich zerreissen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, dafs die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen. *)

*) In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten, und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist. *) Aber die Möglichkeit schliesst noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der grösste Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, dass es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; ebendieses ergiebt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beyder Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem eben so

*) Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum sey die Kreatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Korruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I. C. 2.). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluss giebt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

unauflöslich wäre, als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſeyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haſs, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre nicht Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Menſch iſt auf jenen Gipfel geſtellt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicherweiſe in ſich hat: das Band der Principien in ihm iſt kein nothwendiges, ſondern ein freyes. Er ſteht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird ſeine That ſeyn: aber er kann nicht in der Unentſchiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig ſich offenbaren muſs, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweydeutiges bleiben kann. Dennoch ſcheint es, er könne auch nicht aus ſeiner Unentſchiedenheit heraustreten, eben weil ſie dieſs iſt. Es muſs daher ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Verſuchung zum Böſen ſeyn, wär' es auch nur, um die beyden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewuſst zu machen. Nun ſcheint die Solicitation zum Böſen ſelbſt nur von einem böſen Grundweſen herkommen zu können, und die Annahme eines ſolchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platoniſchen Materie zu ſeyn, nach welcher ſie ein urſprünglich Gott widerſtrebendes und darum an ſich böſes Weſen iſt. So lange dieſer Theil der Platoniſchen Lehre im bisherigen Dunkel liegt, *) iſt ein beſtimmtes Urtheil

*) Möge es einſt der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackre Böckh aufhellen, der da-

über den angegebnen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Prinzip gesagt werden könne, daſs es dem Verſtande oder der Einheit und Ordnung widerſtrebe, ohne es deſswegen als bö ſes Grundweſen anzunehmen, iſt aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läſst ſich auch das Platoniſche Wort wohl erklären, das Böſe komme aus der alten Natur: denn alles Böſe ſtrebt in das Chaos, d. h. in jenen Zuſtand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und iſt ein Aufwallen des Centri der noch verſtandloſen Sehnſucht. Allein wir haben ein für allemal bewieſen, daſs das Böſe, als ſolches, nur in der Kreatur entſpringen könne, indem nur in dieſer Licht und Finſterniſs oder die beyden Prinzipien auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſeyn können. Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſeyn, da in ihm keine Zweyheit der Prinzipien iſt. Wir können aber auch nicht etwa einen geſchaffenen Geiſt vorausſetzen, der, ſelbſt abgefallen, den Menſchen zum Abfall ſolizitirte, denn eben wie zuerſt das Böſe in einer Kreatur entſprungen, iſt hier die Frage. Es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen nichts gegeben auſser den beyden Prinzipien in Gott. Gott als Geiſt (das ewige Band beyder) iſt die reinſte Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Böſen ſeyn; eben ſo wenig auch in dem idealen Prinzip. Aber Gott ſelbſt, damit er ſeyn

zu ſchon durch ſeine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargeſtellten Platoniſchen Harmonik und durch die Ankündigung ſeiner Ausgabe des Timäos die beſten Hoffnungen gegeben hat.

kann, bedarf eines Grundes, nur daſs dieſer nicht auſser ihm, ſondern in ihm iſt, und hat in ſich eine Natur, die, obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedne Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müſste. Denn der Grund muſs wirken, damit die Liebe ſeyn könne, und er muſs unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſeyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. So kann freylich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muſs, von der Liebe abgewandt, ein eigner und beſondrer Wille ſeyn, damit nun die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniſs, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit dieſe ſey, muſs er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch Eins, daſs ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der Liebe aufgeht, die-

ser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, dass es nicht bloss eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern, dass Freyheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freyheit, und niemand wird glauben, dass die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, dass sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundne Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muss, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Prinzips der Kreatur — nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für

den Menſchen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abſcheu erregen. *) Daſs alle organiſchen Weſen der Auflöſung entgegen gehen, kann durchaus als keine urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte ſeiner Natur nach ebenſowohl unauflöslich ſeyn, und wenn irgend Etwas, ſcheint ein Geſchöpf, welches das fehlerhaft gewordne in ſich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu beſtimmt, ein *Perpetuum mobile* zu ſeyn. Das Böſe inzwiſchen kündigt ſich in der Natur nur durch ſeine Wirkung an; es ſelbſt, in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, kann erſt am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes iſt, das finſtre Prinzip als Grund ſeyn muſste, damit das Licht aus ihm, (als aus der bloſsen Potenz zum Aktus), erhoben werden könnte: ſo

*) So iſt die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, beſonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Böſen ſetzen, gewiſs nicht umſonſt. Die vollkommne Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menſchen aufs Höchſte gediehen iſt, deutet nämlich ſchon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniſs von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich geſunde iſt, in dem das erſte in ſeine Freyheit und Beſonnenheit zurückgetreten iſt, und vom bloſs Werkzeuglichen (Peripheriſchen) ſich geſchieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet ſind, oder ganz mangeln, da iſt das Centrum in die Peripherie getreten, oder es iſt der mittelpunktloſe Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

ſo muſs ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweytes Prinzip der Finſterniſs ſeyn, das um ſo viel höher ſeyn muſs, als der Geiſt höher iſt, denn das Licht. Dieſes Prinzip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen d. h. der Entzweyung von Licht und Finſterniſs, welchem der Geiſt der Liebe, wie vormals der regelloſen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, ſo jetzt ein höheres Ideales entgegenſetzt. Denn wie die Selbſtheit im Böſen das Licht oder Wort ſich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finſterniſs erſcheint: ſo muſs das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochne Wort die Menſchheit oder Selbſtheit annehmen, und ſelber perſönlich werden. Dieſs geſchieht allein durch die Offenbarung, im beſtimmteſten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stuffen haben muſs, wie die erſte Manifeſtation in der Natur, ſo nämlich, daſs auch hier der höchſte Gipfel der Offenbarung, der Menſch, aber der urbildliche und göttliche Menſch iſt, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung, die in dieſem ſind, ſind auch in jenem; und eines iſt des anderen Gleichniſs und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts anders,

als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffnen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieſer ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu ſeyn, ebenſo kann das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloſs als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbildend, ein durch ſeinen Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiednes ſey, in dem dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne, und das als ein ſolches (als ein Unabhängiges) in ihm ſey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erſt im Menſchen als Inneres (Baſis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird: ſo bleibt auch in der Geſchichte das Böſe anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder der Bewuſstloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte, und mit den göttlichen in ihm enthaltnen Kräften eine Schöpfung für ſich verſuchte, die aber immer wieder, (weil das Band der Liebe fehlte), zuletzt in das Chaos zurückſank, (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm; ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; ſondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand, und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daſs ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſeyn müſſe, lieſs er den

Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche Weſen ſeyn, die in dieſem Für-ſich-wirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war: dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroën, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollner Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde, und ſaſsen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, ſich alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Welt-Reich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommne Einheit erzeugen kann: ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöst, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt,

nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet und eine falsche Magie sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird; so der Geist des Bösen, (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben), durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt; (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweytenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniss, und in annoch verschlossner und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf

der höchſten Stuffe wieder herzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muſs Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniſs auf einzelne Menſchen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der *Turba gentium*, die den Grund der alten Welt überſtrömen, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder, Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt, d. h. als actu wirklich ſich offenbart. *)

Es giebt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung

*) Man vergleiche mit dieſem ganzen Abſchnitt des Verfaſſers Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. VIIIte Vorleſ. über die hiſtoriſche Konſtruktion des Chriſtenthums.

kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniss des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das Für - sich - wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur eingetretne Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort, und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisiren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freyheit als das Ueberkreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfasst, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, dass er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Cen-

trum, in das er erſchaffen worden: denn dieſes als das lauterſte Weſen alles Willens iſt für jeden beſondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muſs der Menſch aller Eigenheit abſterben, weſshalb es ein faſt nothwendiger Verſuch iſt, aus dieſem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Abſterbens der Eigenheit, durch welches aller menſchlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muſs, um geläutert zu werden. Dieſer allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böſe immer die eigne Wahl des Menſchen; das Böſe, als ſolches, kann der Grund nicht machen und jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menſchen die Entſcheidung für Böſes oder Gutes vorgehe, dieſs iſt noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und ſcheint eine beſondre Unterſuchung zu erfodern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Weſen der Freyheit weniger in's Auge gefaſst, obgleich die Einſicht in daſſelbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden ſcheint, als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freyheit, nach welchem ſie in ein völlig unbeſtimmtes Vermögen geſetzt wird, von zwei kontradiktoriſch Entgegengeſetzten, ohne beſtimmende Gründe, das eine oder das andre zu wollen, ſchlechthin bloſs, weil es gewollt wird, hat zwar die urſprüngliche Unentſchiedenheit des menſchlichen Weſens in der Idee für ſich; führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den gröſsten Ungereimtheiten. Sich ohne alle

bewegende Gründe für A oder — A entſcheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu ſagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menſchen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meynung der Vertheidiger dieſes Begriffes der Willkühr zwiſchen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Gröſse und Beſchaffenheit verhungern müſste, (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkühr nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichſte Weiſe unterſcheiden. Der einzige Beweis für dieſen Begriff beſteht in dem Berufen auf die Thatſache, indem es z. B. jeder in ſeiner Gewalt habe, ſeinen Arm jetzt anzuziehen oder auszuſtrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man ſage, er ſtrecke ihn, eben um ſeine Willkühr zu beweiſen, ſo könnte er ja dieſs eben ſo gut, indem er ihn anzöge; das Intereſſe, den Satz zu beweiſen, könne ihn nur beſtimmen, eins von beyden zu thun; hier ſey alſo das Gleichgewicht handgreiflich u. ſ. w.; eine überall ſchlechte Beweisart, indem ſie von dem Nichtwiſſen des beſtimmenden Grundes auf das Nichtdaſeyn ſchlieſst, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre: denn eben, wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die Hauptſache iſt, daſs dieſer Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in dieſem Betracht ſehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden iſt, die Epikurus in der Phyſik in gleicher Abſicht erſann, nämlich dem *Fatum* zu entgehen. Zufall aber iſt unmöglich; widerſtreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freyheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit

der Handlungen, zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkühr, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus), entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andre Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen. Beyde Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daſs, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unläugbar den Vorzug verdiente. Beyden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall, als Zwang oder äuſserem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende, Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnitzische, daſs die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge auſſer allem Kausalzusammenhang, wie auſser oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muſs, damit die einzelne

Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Wir drücken nämlich den Kantiſchen Begriff nicht eben genau mit ſeinen Worten, aber doch ſo aus, wie wir glauben, daſs er, um verſtändlich zu ſeyn, ausgedrückt werden müſſe. Wird aber dieſer Begriff angenommen, ſo ſcheint auch Folgendes richtig geſchloſſen zu werden. Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menſchen. Aber ſie iſt nothwendig eine beſtimmte Handlung, z. B. um das Nächſte anzuführen, eine gute oder böſe. Vom abſolut - Unbeſtimmten zum Beſtimmten giebt es aber keinen Uebergang. Daſs etwa das intelligible Weſen aus purer lautrer Unbeſtimmtheit heraus ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, führt auf das obige Syſtem der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müſste es in ſich ſchon beſtimmt ſeyn, nicht von auſsen freylich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloſs zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieſs alles (das Pſychologiſche ſo gut wie das Phyſiſche) unter ihm liegt; ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigne Natur müſste ihm Beſtimmung ſeyn. Es iſt ja kein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen; von einer ſolchen Beſtimmtheit gilt der Spruch: *Determinatio est negatio*, keineswegs, indem ſie mit der Poſition und dem Begriff des Weſens ſelber Eins, alſo eigentlich das Weſen in dem Weſen iſt. Das intelligible Weſen kann daher, ſo gewiſs es ſchlechthin frey und abſolut handelt, ſo gewiſs nur ſeiner eignen innern Natur gemäſs handeln, oder die Handlung kann aus ſeinem Innern nur nach dem

Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freyheit ist; denn frey ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss handelt, und von nichts anderem weder in noch ausser ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, dass die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Diess muss feststeheu, auch in jeder höheren Ansicht, dass die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freyen Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden, (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist), verwechselt werden muss. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber?. Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freyheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloss gegebenes; so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freyheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That; Nothwendigkeit und Freyheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erscheint; an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewusstseyn ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewusstseyn aber, inwiefern es

bloſs als Selbſt - Erfaſſen, oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das erſte, und ſetzt wie alles bloſse Erkennen das eigentliche Seyn ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Seyn iſt aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu Etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt.

Aber in viel beſtimmterem, als dieſem allgemeinen, Sinne, gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen. Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt auſser aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung, (wenn gleich als eine von ihr verſchiedne That), zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit, (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch ſie auch auſser dem Erſchaffnen, frey und ſelbſt ewiger Anfang iſt. So unfaſslich dieſe Idee der gemeinen Denkweiſe vorkommen mag, ſo iſt doch in jedem

Menſchen ein, mit derſelben übereinſtimmendes, Gefühl, als ſey er, was er iſt, von aller Ewigkeit ſchon geweſen, und keineswegs in der Zeit erſt geworden. Daher, ohnerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf ſich aufmerkſam iſt, ſich geſtehen muſs, daſs er keineswegs zufällig oder willkührlich böſe oder gut iſt, der Böſe z. B. ſich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), ſondern ſeine Handlungen mit Willen, nicht gegen ſeinen Willen thut. Daſs Judas ein Verräther Chriſti wurde, konnte weder er ſelbſt, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Chriſtum nicht gezwungen, ſondern willig und mit völliger Freyheit. *) Eben ſo verhält es ſich mit dem Guten, daſs er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut, und dennoch ſo wenig gezwungen iſt, daſs vielmehr kein Zwang, ja ſelbſt die Pforten der Hölle nicht im Stande wären, ſeine Geſinnung zu überwältigen. In dem Bewuſstſeyn, ſofern es bloſses Selbſterfaſſen und nur idealiſch iſt, kann jene freye That, die zur Nothwendigkeit wird, freylich nicht vorkommen, da ſie ihm, wie dem Weſen, vorangeht, es erſt macht; aber ſie iſt darum doch keine That, von der dem Menſchen überall kein Bewuſstſeyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte

*) So Luther im Tractat *de servo arbitrio*; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer ſolchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freyheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

Handlung zu entſchuldigen, ſagt: So bin ich nun einmal, doch ſich wohl bewuſst iſt, daſs er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch Recht hat, daſs es ihm unmöglich geweſen, anders zu handeln. Wie oft geſchieht es, daſs ein Menſch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empiriſch betrachtet, kaum Freyheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Böſen zeigt, von dem vorauszuſehen iſt, daſs er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daſs gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als er es nur immer ſeyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewuſstloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Aktus der Freyheit weiſt auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daſs es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt auſſer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang, und nichts ſo getrennt und nacheinander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht: ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird, als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Korporiſation beſtimmt iſt. Von jeher war die angenommne

Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniss zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfnen Einheit des Weltganzen, der grösste Anstoss in der Lehre der Freyheit. Daher denn, indem weder die Präscienz Gottes noch die eigentliche Fürsehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, dass die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müssten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen Rathschluss Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniss, der andre zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freyheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: Warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andre dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, dass der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und dass er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden; so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen,

und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewusstseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Prinzip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und ausser sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freyheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freylich ebenfalls unläugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte, nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und ausser uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogne Böse kann daher das radikale Böse heissen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch blosse treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freyheit seyn müsse, geleitet wurde: indess Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Spekula-

kulation erfaſst hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrſchenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empiriſchen Handeln vorangehende Böſe nur in der Trägheit der menſchlichen Natur finden wollte.

Es ſcheint nur Ein Grund zu ſeyn, der gegen dieſe Anſicht angeführt werden könnte: dieſer, daſs ſie alle Umwendung des Menſchen vom Böſen zum Guten, und umgekehrt, für dieſes Leben wenigſtens abſchneide. Allein es ſey nun, daſs menſchliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Menſch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute beſtimme, ſo liegt doch dieſs, daſs er dem guten Geiſt jene Einwirkung verſtattet, ſich ihm nicht poſitiv verſchlieſst, ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieſer und kein andrer iſt. Daher in dem Menſchen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Prinzip völlig erſtorben iſt, die innere Stimme ſeines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt iſt, beſſeren Weſens, nie aufhört, ihn dazu aufzufodern, ſo wie er erſt durch die wirkliche und entſchiedne Umwendung den Frieden in ſeinem eignen Innern, und, als wäre erſt jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, ſich als verſöhnt mit ſeinem Schutzgeiſt findet. Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daſs, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt; und dennoch thut dieſs der Freyheit keinen Eintrag. Denn eben das in-ſich-handeln-Laſſen des guten oder böſen Prinzips iſt die Folge der intelligibeln That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daſs der Menſch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstre Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beyden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein andrer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommnen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ *) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaſst (aktualisirt) werden kann; weſshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu brin-

*) Der Platoniſche Ausdruck im Timäos S. 349. *Vol IX.* der Zweybr. Ausg.; früher in *Tim. Locr. de an. mundi*, ebendaſ. S. 5.

gen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Kreatur, (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht), und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstüzt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daſs der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniſs übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daſs er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maſs, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daſs es kreatürlich zu werden strebt eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, Alles zu seyn, in's Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloſse Schwäche und Unvermögen mit Be-

dauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daſs sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Prinzip in der Kreatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Misbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreitzt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann: so wird nach der nothwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis statt findet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniſs der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freyheit verlustig wird. Hieraus folgt, daſs im Gegentheil das wahre Gute nur

durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewufstseyn und der Erkenntnifs. Ein willkührliches Gutes ist so unmöglich als ein willkührliches Böses. Die wahre Freyheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnifs empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freywillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beyden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommnen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das Beyde vereinigt, mufs ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommne und unbedingte Weise Eins sind. Das Verhältnifs Beyder läfst sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, dafs sie nicht an sich Eins seyn; wie sollen sie aber Eins werden, wenn sie es nicht sind? aufserdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkühr zurück. Das Verhältnifs beyder Prinzipien ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, diefs, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müfsiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnifs oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, dafs es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntnifs ist, den läfst sie wahrlich nicht müfsig seyn oder

feyern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsre Empfindungsphilosophen meynen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daſs man handle, wie man weiſs, und nicht dem Licht der Erkenntniſs in ſeinem Thun widerſpreche. Einen Menſchen, dem dieſs nicht auf eine menſchliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muſs, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läſst Religiosität keine Wahl zwiſchen Entgegengesetzten zu, kein *aequilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral); sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erſcheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus, oder als auſserordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beygemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte, (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Stren-

ge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht: aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt. *) Das Höchste ist, ebendarum weil es diess ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft, wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäfsigkeit dienen mufs, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, dafs auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele, als eine vernünftige, seyn, und lieber edel heifsen, als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbnen Geschmak bestehen würde. **) Wenn in der ernsten Gesinnung

*) Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern. S. 154.

**) Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andre, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irreredet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

das göttliche Prinzip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freye Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewissheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat — sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschliesst. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Stral göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beydes in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun so viel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloss betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewusstloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freye und bewusste That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Voll-

kommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freyheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfliesst, aber ohne Personalität und Bewusstseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unsrer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, dass diese beyden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beyder Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiss ist es, dass nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind: so muss auch Gott nach seiner Freyheit in Beziehung auf beyde betrachtet werden. Der erste Anfang zur

Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebähren, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frey seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewufster oder mit Reflexion verbundner Wille, obgleich auch kein völlig bewufstloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkührlich sind, (nicht unterlassen werden können), ohne dafs sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freyer und bewufster Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er diefs ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, dafs sie keineswegs vermöge einer blofs geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautre reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist, (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnifs der Natur zu sich täglich mehr erkennen mufs. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht ver-

möge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnitzischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze, als sittlich-nicht aber geometrisch-nothwendiger, und eben so wenig willkührlicher, Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. "Ich habe gefunden, sagt Leibnitz, dass die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedne Art bewiesen werden; aber immer muss etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freyen Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkührlich, sondern stehen in der Mitte, als Gesetze, die von einer über alles vollkommnen Weisheit abstammen." *) Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniss Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniss der Freyheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch ausserdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frey gewesen, dass alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig

*) Tentam. theod. Opp. T. I. p. 365. 366.

seyn, wenn ihm nicht ein andrer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicite* enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklichet, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So mufs also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewufsten und sittlich-freyen That.

Ohnerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich, oder, beziehungsweise auf Güte und Liebe, nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, so bald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: dafs aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, dafs alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn mufs, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn mufs. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, dafs er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder in wie fern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene

Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich - nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommnen Freyheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfodert: so müfste dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freyheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommne Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können: wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht blofs wie von dem Kastillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeusserung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, dafs alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, dafs dann alle verständig erfundene Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen blofs formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit; und Leibnitz nimmt diesen Begriff offenbar blofs an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. "Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frey, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Frey-

heit, wenn nur Eines möglich wäre.“ Wenn zur Freyheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, dafs formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, unendliches möglich war und noch ist; allein diefs heifst die göttliche Freyheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der blofs in unserm Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unsrer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, dafs daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschliefsung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Aktus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal, oder urbildlich, verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen diefs vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fodert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur dafs er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müfste; er kann sie nur durch Liebe bewältigen, und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommnen Aktus erheben kann. Diefs ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit: und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleyer der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude mufs Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der blofsen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu

seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daſs das Böse aus dem Grunde komme, oder daſs der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Solicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Ueberkreatürliche erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse; sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schlieſst der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein, und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordne, Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: In den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der

Krea-

Kreatur böse wird, (wenn es sich ganz losreifst, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundne, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, fo könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich felbst zugleich ein Zurückstofsendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös sey'n dasselbe, nur von verschiedenen Seiten geseh'n, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweyung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böfe. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, dafs, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unsrer Zeit genugsame Beyspiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsre negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Mafs und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst, und ihre unmittelbaren Werkzeuge. "Wenn

die Leidenſchaften Glieder der Unehre sind, sagt der treffliche J. G. Hamann, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger, als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die gröſsten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freylich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat.“ *) Nur mögen dann diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum, als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums, gemacht ist, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie eben so, wie sie selber, miſsverstehend darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig, als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum ſeichter Schöngeister, gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. In wie fern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Böſen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freyen Willen Gottes, der sich in

*) Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 196.

dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müſste den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeynt worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daſs Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht, und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniſs entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibnitz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich gröſsten Vollkommenheit der Welt *) in Betracht.

*) Tentam. theod. p. 139. Es his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malnm nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur." — p. 292. Quod ad vitium attinet, ſuperius oſtenſum eſt, illud non eſſe objectum decreti divini, tanquam medium, ſedtanquam conditionem sine qua non —

Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnifs. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, dafs das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn diefs hiefse ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, foll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut - Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem blofs Zeitlichen geopfert werden. Dafs die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkührliche, sondern als eine sittlich - nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnitzische Begriff des Böfen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, dafs dieser nämlich den kreatürlichen Willen, (das mögliche Prinzip des Bösen), als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre diefs eben so viel, als dafs Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit aufhöbe. Damit also das Böfe nicht wäre, müfste Gott selbst nicht seyn.

et ideo duntaxat permitti. — Diefe zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnitzifchen Theodicee.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloſs diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daſs, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke, und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht und wenn dieſs ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang? Es giebt darauf keine Antwort, als die schon gegebene: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloſs ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freywillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freylich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen

Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Prinzip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Prinzips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöfst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereiniget, und beyde Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund, und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes mufs in seiner Freyheit bleiben, bis dafs alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsternifs zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstofsen zu werden. Denn diefs ist die Endabsicht der Schöpfung, dafs, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsternifs, als einem von Gott unabhängigen Grunde, in's Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und

das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem in's Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen. *) Der Grund wirkt also in seiner Freyheit die Scheidung und das Gericht, (κρίσις); und ebendamit die vollkommne Aktualisirung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (misbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewufst in ihm war. Es genofs im Leben noch der Kräfte der äufsern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allfeitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten, (der Wiederbringung aller Dinge): denn das Böse ist nur bös, in wie fern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reduzirt ist es, was es immer feyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstofsung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher

*) Philosophie und Religion, (Tübingen. 1804.) S. 73.

Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsternifs an's Licht Gebornen schliefsen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. So lange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das fchaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewufstseyn, lebt auf gleiche Weise in beyden Prinzipien; wie die Schrift von Christus sagt: Er mufs herrschen, bis dafs er alle seine Feinde unter seine Füfse lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod; (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute mufs sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf dafs Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir

die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und in wie fern es existirt? denn entweder giebt es für die beyden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es giebt einen solchen: so fallen beyde in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsternifs, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen mufs, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es mufs vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute Indifferenz beyder bezeichnet werden. Die Meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, dafs diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie *implicite* in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das

Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daſs es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also, sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz, so haben sie weder gut noch bös — (denn daſs die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andre, noch auch beydes zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös, so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniſs und Licht, oder wie wir die beyden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daſs sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieſs verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beyde als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beyde gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beyden, so könnte er nur beyde zugleich seyn, d. h. beyde müſsten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, (die etwas ganz anderes ist, als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Un-

tersuchung gelangt waren, beydes als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweyheit der Prinzipien. Anstatt also, dafs dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeynt wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, dafs die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine blofs logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht dafs er beyde zugleich, sondern dafs er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen; sondern, (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen), diefs ist das Geheimnifs der Liebe, dafs sie

solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre. *) Darum so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frey und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr in's lichte Bewufstseyn erhoben wird, alles andre aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsternifs beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als *Caput mortuum* seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beyde zugleich, oder, er ist die absolute Identität beyder. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beyder Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene, Einheit, das von allem freye und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: Es sey

*) Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I. Heft 1. Aphor. 162. 163.

in diesem System Ein Prinzip für alles, es sey Ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, Ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht: der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch diefs nicht zu vergessen: dafs das Eine Wesen in seinen zwey Wirkungsweisen sich wirklich in zwey Wesen scheidet, dafs es in dem Einen blofs Grund zur Existenz, in dem andern blofs Wesen (und darum nur ideal ist); ferner dafs nur Gott als Geist die absolute Identität beyder Prinzipien, aber nur dadurch und in so fern ist, dafs und in wie fern beyde seiner Persönlichkeit unterworfen sind. Wer aber vollends auf den höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwey Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestofsen ist. *)

*) Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fodern, dafs

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet alle Gegensätze verſchwinden, dieſes Syſtem Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieſes vergönnt ſeyn. *) Wir laſſen gern jedem ſeine Weiſe, ſich die Zeit, und was in ihr iſt, verſtändlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloſsen Allgemeinbegriffen philoſophiſcher Syſteme gegen ein Beſtimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann, und daher auch ſchon mit allen verwechſelt worden iſt, das aber in jedem einzelnen

der Gegensatz von Gut und Bös gleich in den ersten Prinzipien erklärt werde. So reden muſs freylich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste Syſtem hält.

*) Niemand kann mehr als der Verfaſſer in den Wunſch einſtimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelberg. Jahrb. H. 2. S. 242. äuſſert, daſs der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören möge, beſonders, da Hr. S. auch die äſthetiſche Träumerei und Einbildung dazuſetzt, und in wie fern wir zugleich die Meynung von der ausſchlieſsenden Vernunftmäſsigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſophiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird, und ſo viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meynung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewuſstſeyn, ihn nie perſönlich begünſtigt, oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben,

Punkt ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat — die Eitelkeit einer ſolchen Polemik haben wir ſchon im Eingange zu dieſer Abhandlung berührt. So iſt es geſchwind zu ſagen, ein Syſtem lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts geſagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heiſſen könnte. Denn wir haben genugſam gezeigt, daſs alle Naturweſen ein bloſses Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Ein-

ſondern mit Erasmus (ſo wenig man ſonſt mit ihm gemein haben mag) ſagen zu können: *semper solus esse volui, nihilque pejus odi quam juratos et factiosos.* Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freyheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äuſsre Form des Geſprächs fehlt, doch alles wie geſprächsweiſe entſteht, wird er auch künftig beybehalten. Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Misdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Vf. unterlieſs es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm: er ſuche andre Quellen. Vielleicht aber, daſs, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieſer Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die ſie der früheren, verwandten Schrift: Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwieſen haben, wozu die erſten gewiſs weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darſtellungsart, als durch den Inhalt ſelbſt bewogen wurden.

heit mit dem Verſtande gelangten anfänglichen Sehnſucht haben, daſs ſie alſo in Bezug auf Gott bloſs peripheriſche Weſen ſind. Nur der Menſch iſt in Gott, und eben durch dieſes in-Gott-Seyn der Freyheit fähig. Er allein iſt ein Centralweſen und ſoll darum auch im Centro bleiben. In ihm ſind alle Dinge erſchaffen, ſo wie Gott nur durch den Menſchen auch die Natur annimmt und mit ſich verbindet. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch auſſer dem Centro, und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches, (noch nicht völlig ausgeſprochnes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenſalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird. Wer nun alle dieſe Mittelbeſtimmungen ausläſst oder überſieht, der hat leicht zu widerlegen. Es iſt um die bloſs hiſtoriſche Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts ſelbſt, aus eignem Vermögen, hinzuſtellen, und kann das *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*, trefflich beobachten. Dabei ſind aber willkührliche und unbewieſene Vorausſetzungen unvermeidlich. So um zu beweiſen, daſs es nur zwei Erklärungsarten des Böſen gebe — die dualiſtiſche, nach welcher ein Böſes

Grund-

Grundwesen, gleichviel mit welchen Modifikationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daſs deshalb jedes andre System den Unterschied von Gut und Bös aufheben müsse; um dieſs zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfodert. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt; wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daſs dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freylich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fodern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daſs sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen ange-

ben, woran ſie auch ganz recht thun, indem ſie eben jene abſtrakte Syſteme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich iſt, für die einzigen Vernunftgemäſsen halten, was vermuthlich auch der Grund iſt, daſs ſie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wiſſenſchaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil ſind der Meynung, daſs eben von den höchſten Begriffen eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn muſs, indem ſie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns ſelbſt aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Leſſing ſelbſt die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlecht damit geholfen werden ſoll. *) Eben ſo ſind wir überzeugt, daſs, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geiſtigen Gegenſtänden) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme ganz entbehrlich ſey. **) Ein abſoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geſchichte übergetragen, wonach in allen Erſcheinungen und Werken des menſchlichen Geiſtes entweder das eine oder das andre Prinzip herrſcht, wonach es nur zwei Syſteme und zwei Religionen giebt, eine abſolut gute und eine ſchlechthin böſe; ferner die Meynung, daſs alles vom Reinen und Lautern angefangen und

*) Erziehung des Menſchengeſchlechts. §. 76.

**) Beſonders wenn man auf der andern Seite da nur von Anſichten reden will, wo man von alleinſeligmachenden Wahrheiten ſprechen ſollte.

alle späteren Entwicklungen, (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren), nur Verderbnifs und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwerdt, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging; und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eigenem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heidenthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewufstseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heifsen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anfoderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so dafs wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indefs fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Aufserordentli-

ches zu stofsen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, dafs jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein grofser Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, dafs das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntnifs seyn mufs. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und blofs potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Diefs kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, dafs sie allein es seyn werden, die jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene, System festhalten und zur Erkenntnifs auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bey denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen: so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntnifs handelt, die Selbstheit, die es blofs bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnifstrieb die gröfste Analogie mit dem Zeugungstrieb hat *),

*) Man f. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrb. für Medicin. Bd. III. 1tes Heft. S. 113.

so giebt es auch in der Erkenntnifs etwas der Zucht und Verschämtheit analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unsrer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beyder Prinzipien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Prinzip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äufsert sich auf eine bestimmte Weise; und so giebt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äufsert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es giebt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poësie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade diefs ist der höchste Triumph der Wahrheit, dafs sie aus der äufsersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortitt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beyder Prinzipien der Erkenntnifs, sondern die Indifferenz; das Mafs und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird,

nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andrerseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Prinzip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daſs sie in sich selbst weder Maſs noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts andres übrig, als daſs sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poësie bei uns durch die Kenntniſs der Dichtungen aller Nationen zu begründen meynte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die gröſste Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daſs die fast allgemeine Meynung, als habe der Mensch erst allmälig von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unsrige sey. Dennoch glauben wir, daſs die Wahrheit uns näher liege, und daſs wir für die Probleme, die zu unsrer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserm eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloſs historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniſs gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede

geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniſs jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das auſser und über allem Gegensatz liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmälig dargestellt wird.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Werner ...nran
Buchbinderei
M... a 8

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph <<von>>,

F. W. J. Schelling's philosophische Schriften

Bd.: 1

Landshut (1809)

Res/Ph.u. 443 d-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10927134-9